المنار في المختار

من جواهر البحر الزخّار

حاشية العلّامة المجتهد صالح بن مهدي المقبلي على البحر الزخّار

تأليف

العلّامة المجتهد صالح بن مهدي المقبلي
المتوفى ١١٠٨ هـ

الجزء الأوّل

مؤسسة الرسالة



مقدمة الناشر

وبعد، فقد كانت مؤسسة الرسالة ـ وما زالت ـ بفضل الله، حريصة على نشر كتب التراث متوخية بذلك جودة المخبر، وجمال المظهر، وقد خطت في ذلك خطوات واسعة، فصدر عنها ما يريح النفس، وما يخدم طلبة العلم، ويقدم لهم ما هم بحاجة إليه من مراجع محققة.

وهذا الكتاب الذي نقدمه للقراء بجزأيه هو أحد تلك الكتب التي اتجهت الهمة إلى نشرها، وقد ألفه علم من أعلام اليمن في القرن الثاني عشر العلامة صالح بن مهدي المقبلي، وهو معروف في الأوساط العلمية بأبحاثه المُسَدَّدة، واتساع دائرته في النقل والعقل، وتحريه الحق، وإيثاره على ما سواه ونفوره من التعصب ينشد الحق أينما وجده وفي أي مذهب.

وهذا الكتاب يشتمل على شرح لكثير مما ورد من نصوص في البحر الزخار للإمام المهدي وتوضيح لقضاياه، وتنقية لكثير من مسائله على طريقة أئمة الاجتهاد الذين يتبعون الدليل، ويوازنون بين أقوال الأئمة ويرجحون ما استبان لهم وجه الصواب فيه. وقد انتهى إلينا من الكتاب نسختان مصورتان

احداهما:

(١) النسخة الأولى، وقد رمز لها بـ (أ)، وهي نسخة مصورة عن الأصل الخطي الموجود في صنعاء، جهزها الأستاذ عبدالوهاب الآنسي صاحب مكتبة الجيل.

وعدد أوراقها أربع مئة وإحدى عشرة ورقة، مقاسها ١٩×٣١سم، وعدد السطور في كل صفحة ثلاثون سطراً، وفي كل سطر إحدى وعشرون كلمة.

وخطها نسخي واضح، ولا تخلو من سقط أو تحريف في مواضع قليلة، قد استدرك بعضها في الحواشي.

وجاء في آخر النسخة أن مؤلفها حررها في مكة المشرفة محاذياً للصفا من جبل أبي قبيس، وانتهى منها في ٢٦ من ذي القعدة الحرام سنة ١١٠٢.

وجاء فيها أيضاً ما نصه: وكان الفراغ من رقم هذه النسخة صبح يوم الخميس الموافق رابع عشر شهر الظفر سنة ١٣٧٣ مضت من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام. بخط المستجير بربه من عظيم ذنبه محمد بن عبد الله بن عبد الكريم الورد، تجاوز الله عنه وغفر له ولجميع المؤمنين والمؤمنات الأحياء منهم والأموات، إنه بالإجابة جدير، وعلى ما يشاء قدير، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

والثانية:

(٢) والنسخة الثانية، وقد رمز لها بـ (ب)، وهي نسخة مصورة عن الأصل الخطي الموجود في اليمن في المعهد العالي للقضاء برقم (٢١٢١)، جهزها الاستاذ عبد الوهاب الأنسي.

وعدد أوراقها ثلاث مئة وأربعون ورقة، مقاسها ١٥×٢٧ سم، وعدد السطور في كل صفحة ستة وثلاثون سطراً، وفي كل سطر أربع وعشرون كلمة.

وقد كتبت بخط نسخي واضح، ثم قوبلت على النسخة الأم المنقولة عنها كما تنبىء عنه التصحيحات التي أثبتت في الحواشي.

وهي نسخة متقنة قام بنسخها علي بن أحمد بن عبدالله في ٢١ من شهر جمادى الثانية سنة ١٣٥٥هـ، كما هو مثبت في الورقة الأخيرة منه.

وقمنا بنسخ الكتاب، وتفصيله، وترقيمه، وضبط نصه، وتصحيح ما وقـع فيه من تحريفـات مما لا يخلو منـه كتاب، وإثبات الفوارق الهامة بين النسختـين، وربـطنا بين كتاب «البحر الزخار» وبين هذه الحاشية بحيث يتمكن القارىء المقارنة بينهما بسهولة.

وتجـدر الإشـارة إلى أن المؤلف رحمـه الله استخدم الرموز نفسها التي استخدمها صاحب كتاب«البحر الزخار»كما وردت في نهاية الجزء الثالث منه.

وأملنـا كبير في أن يكون هذا الكتاب عاملاً من عوامل تنوير العقول وشحـذ الهمم، والتـماس الحق من مظانه، والبعد عن التعصب، وتوحيد الصف، وجمع الكلمة وتصفية القلوب.

اللهم اجعل عملنا خالصاً لوجهك الكريم، وبارك لنا أعمالنا، وهيء لنا من أمرنا رشدا، ويسر لنا سبل الخير والرشاد.

رضوان دعبول

مقـــدِّمَة

الحمـدُ لله الذي خلقَ الأشياءَ بمقداره، وقدَّرها على ما علم من القبول والاختيار، وآثَرَ ما آثر، لأنه يخلق[1] ما يشاء ويختار، وأشهدُ أنْ لا إلٰهَ إلا الله الواحدُ القهار، وأشهد أنَّ محمداً عبدُه ورسوله، اصطفاه خياراً من خيار، صلى الله عليه وسلم ، وعلى آله قُرناءِ الكتاب، ما اختلفَ الليلُ والنهارُ.

وبعـدُ، فإنَّ الله سبحـانـه جعـلَ حملةَ شريعته شموسَ الخلق والأقمار، وواتَرها نبيئاً فنبيئاً، حتى خَتمهم بصاحب المقام المحمود والفخار، صلى الله وسلم عليه وعليهم صلاةً وسلاماً يكونان له رضاً، ولهم كِفاءً، ولنا حَطّاً من الأوزار.

ثم أورثنا بفضله الكتابَ والسنةَ، وأمرنا برد المتشابهِ إلى المُحكمِ ، ليُؤهلنا لغاية الإحسان، ونهاية الأوطار، فحصل السابقون من تلك الأنظار على خلاصة ضَنُّوا بها كما يَضِنُّ بشهده المُشتارُ[2]، ثم وقع المتأخرون على ذلك، واتَّكلوا حتى تقاربَ محصول الجهابذة والأعمار، ونرجو أن يكون لربنا في ذلك رضاً، ونردف الرجاء بالاستغفار، ثم اتفق لبعض الأوائل مشي الطوائف على أعقابهم، والاكتفاء بآرائهم والاقتصار، وصار كل حزب بما لديهم فَرِحين، ومتبعُ أحسنِ القولِ قد باء فيهم بالمَلَام والعار؛ بل قَلَّ المُتَلَفِّتُ إلى ما عدا مذهب أصحابه سوى الذرية النبوية، فما زالَ عندهم من ذلك منارٌ، سيَّما إمامين جليلين لا يشق لهما في الحلبة غبار: يحيى بن حمزة صاحب «الانتصار»، والمهدي صاحب «البحـر الزخار»، أثبت الله كتابيهما في عِلِّيِّينَ، ورفعَ درجاتهما في السابقين والأبـرار، جَمَعَـا أقـوال أئمـة الأمـة جميعاً بحججها، فتبيَّن بذلك الاستقامةُ والعثارُ، وقد اعتمدَ «البحرُ» لأنه نَقَاوةُ «الانتصار»، ولميلِ الناس إلى الاختصارِ،

(١) في (أ) يفعل وكتب فوقها يخلق.

(٢) كتب في الحاشية: مستخرج العسل.

على أنه لم يُنْسَجْ على منوال هذا «البحر» كتابٌ، ولا نُوظر به إلا كان غيرُه الفضةَ وهو النُّضَارُ، وقد وَفَّقَ الله سبحانه للمذاكرة فيه مع بعض ذرية المصنِّف من السادة الأخيار الأحبار، ووقعَ لنا تخليصُ بعض المسائل، وتحريرُ بعض الدلائل، وتنقيحُ بعض الأنظار، وهدى الله سبحانه إلى استخراج جواهرَ قَلَّ ما يوجد لها سِمْسَار،[1] ودلائل قاهرات لا يقوم لها شِمْشَار، فقيَّدتها في هذه الأوراق، رجاء انتفاعي بها، وليس ببدع أن أطمعَ أن ينفع الله بها الأغيار، وجُلّ مَرْمى غرضي وتعويلي على ضبط تحصيلي حفظاً للنعمة المفاضة، واستراحة من معاودة ابتداء النظر، فما كلُّ حينٍ تُساعِفُ الأقدارُ، وغالبُ ما سكتُّ عنه قد رضيتُ به لوضوحِ وجهه في نفسه، أو لأنه كالفرع على غيره، فأنا فيه تبعٌ للمصنف مع السلامة من ثقل التكرار، ومنه ما سكتُّ عنه لظهور ضعفه، أو لأنَّ غيره أحقُّ بإنفاق الأوقات فيه، أو لأني لم أُحِطْ به خُبراً، فإن دعوى الإحاطة خِفَّة واغترار، واقتنعت بتخريج الظفاري، والمقري للأحاديث، مع طمعي في تضمين هذه الحواشي لذلك، لكني صرتُ في معترك المنايا، وخشيتُ أن يقطَعَ الأجلُ حبلَ أملي، فقلت: البِدار البِدار.

وأسألُ الله خيرَها، وأعوذُ به من شَرِّها، كما أسألُه دُعاءَ الأخيار، وأعوذُ به من شَرِّ الأشرار، وكان الابتداءُ من كتاب «الأحكام» منه لأهميته ببعض الاعتبار، وإنما تعرَّضنا غالباً لأمهات المسائل، ومهمات الدلائل، للرغبة في الاقتصار، إذ بَسْطُ التفاريع قبلَ حضورِ أوانها مُنَافٍ للوفاء بالتكاليف، ومُفَوِّتٌ لنفائس أوقات هذه الأعمار القِصارِ، وسمَّيتها بـ «المنار في المختار من جواهر البحر الزخار» وأسألُ اللهَ بركتَها في هذه الدار ودار القرار.

ولعلك تستقلُّ هذه الحواشي، وتقول: ما عسى نسبة هذا التَّقْطَار إلى لُجج «البحر الزخار»، وأنا أقول: قد زعَمْتُ أنها مُغنية لمن هو أهل للنظر في هذا الكتاب بالنص أو بالمقايسة، لأن نظري غالباً في الكليات الشاملة، كما هو دَأْبي في جميع كلامي، كـ «النجاح»، «والإتحاف»، وسائر الأنظار.

---

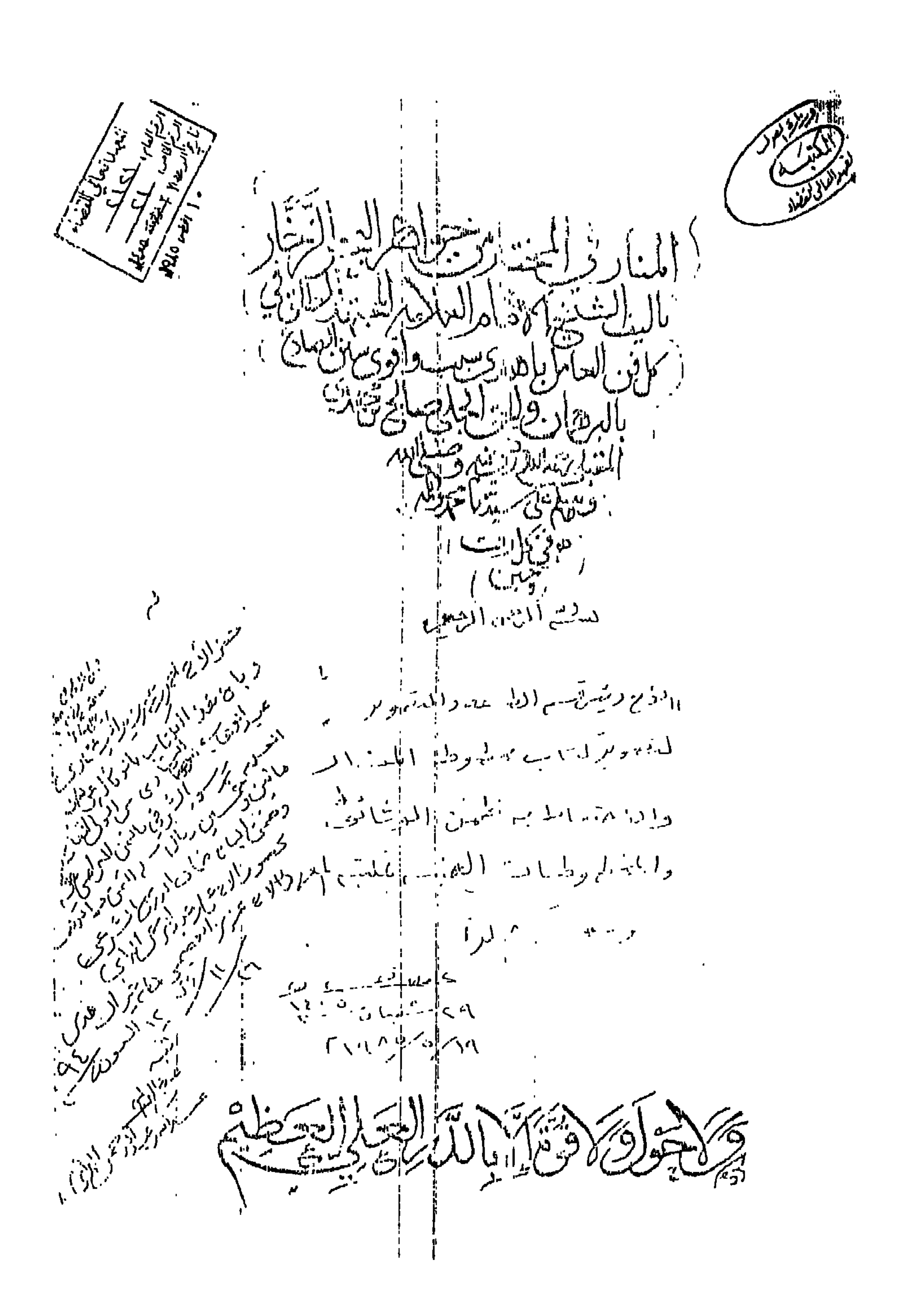
(١) كتب في الهامش: السمسار في الأصل: القيم على الأمر، والحارس، ثم استعمل في متولي أمور البيع.

حاشية سيدنا العلامة المجتهد صالح بن مهدي المقبلي
على البحر قدس الله روحه
ونفع بعلومه آمين
اللهم
آمين

بسم الله الرحمن الرحيم

١٣٧٢

[لوحة العنوان من نسخة (أ)]



[ورقة العنوان من نسخة (ب)]

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله رب يسر وأعن يا كريم يا عظيم

الحمد لله الذي خلق الأشياء بمقداره وقدرها على ما علم من القبول والاختيار وآثر ما آثر لأنه يفعل ما يشاء ويختار
وأشهد أن لا إله إلا الله الواحد القهار وأشهد أن محمداً عبده ورسوله اصطفاه تخيّراً من خياره صلى الله وسلم
عليه وعلى آله قرناء الكتاب ما اختلف الليل والنهار وبعد فإن الله سبحانه جعل حملة شريعته شموس الخلق
والأقمار وواترها نبيّاً فنبيّاً حتى ختمهم بصاحب المقام المحمود والشفاعة صلى الله وسلم عليه وعليهم صلاة وسلاماً
يكونان له رضىً ولهم كفاءً ولنا حظّاً من الأوزار ثم أورثنا بفضله الكتاب والسنة وأمرنا برد المتشابه إلى المحكم
ليؤهلنا لغاية الإحسان ونهاية الأوطار فحصل السابقون من تلك الأنظار على خلاصة صفوها بما يقضي بشهادة
المختار ثم وقع المتأخرون على ذلك واتكلوا حتى تقارب محصول الجهابذة والأغمار ونرجو أن يكون لربنا في ذلك
رضاً ونردف الرجاء بالاستغفار ثم اتفق لبعض الأوائل مشي الطوائف على أعقابهم والاكتفاء بآرائهم والاقتصار
على مسالك أئمتهم، وصار كل حزب بما لديهم فرحين ومتبع أحسن القول قد باء فيهم بالملام والعار بل قلّ المتلفت إلى ما عدى مذهب
أهل بيت النبوة النبوية ما زال عندهم من ذلك منار سيما إمامين جليلين لا يشق لهما في تجليتهما غبار
يحيى بن حمزة صاحب الانتصار والمهدي صاحب البحر الزخار أثبت الله كتابيهما في عليين ورفع درجاتهما في
السابقين والأبرار جمعا أقوال أئمة الأمة جميعاً بحججها فتبين بذلك الاستقامة والعثار وقد أعتمد البحر لأنه نقاوة
الانتصار ويميل الناس إلى الاختصار على أنه لم ينسج على منوال هذا البحر كتاب ولا نوظر به إلا كان غيره الفضل
النضار وقد وفق الله سبحانه للمذاكرة فيه مع بعض ذرية المهم من السادة الأخيار الأحبار ووقع لنا تخليص بعض
المسائل وتحرير بعض الدلائل وتنقيح بعض الأنظار وهدى الله سبحانه إلى استخراج جواهر قل ما يوجد هنا
مستنار ودلائل قاهرات لا يقوم لها شبهة فقيدتها في هذه الأوراق رجاء انتفاعي بها وليس عندي أن
ينفع الله بها الأغيار وجل غرضي وتعويلي على ضبط تحصيلي حفظاً للنعم المفاخر واستراحة من معاودة ابتداء
النظر في كل حين نسأ عن الأقدار وغالب ما سكت عنه قد رضيت به لوضوح وجهه في نفسه أو لأنه كالفرع على غيره
فإن فيه تبعاً للمصنف مع السلامة من ثقل التكرار ومنه ما سكت عنه لظهور ضعفه أو لأن غيره أحق بإنفاق الأوقات
فيه أو لأني لم أحط به خبراً فإن دعوى الإحاطة خطر واغترار واقتنعت بتخريج الغفاري والمقري للأحاديث
مع طمعي في تضمين هذه الحواشي لذلك لكني صرت في معترك المنايا وخشيت أن يقطع الأجل حبل الأمل فقلت البدار
البدار وأسأل الله خيرها وأعوذ به من شرها كما أسأله دعاء الأخيار وأعوذ به من شر الأشرار وكان الابتداء من كتاب
الأحكام منه لأهميته ببعض الاعتبار وإنما تعرضنا غالباً لأمهات المسائل ومهمات الدلائل للرغبة في الاقتصار
إذ بسط التفاريع قبل حضورها أنها منافٍ للوفاء بالتكاليف ومفوّت لنفائس أوقات هذه الأعمار القصار وسميتها
بالمنار في المختار من جواهر البحر الزخار وأسأل الله بركتها في هذه الدار ودار القرار ولعلك تستقل هذه الحواشي
وتقول ما عسى تستبر هذه القطار إلى لجج البحر الزخار وأنا أقول قد زعمت أنها مغنية لمن هو أهل للنظر في هذا
الكتاب بالنص أو بالمقايسة لأن نظري غالباً في الكليات الشاملة كما هو دأبي في جميع كلامي كالنجاح والإتحاف وسائر
الأنظار **قوله** ولا أحفظ فيه خلافاً وكفى بالإجماع دليلاً هذه العبارة من العالم في مقام الاستدلال
لا يراد بها مطلق نفي العلم بل نفي العلم بعد غاية البحث الذي يلزم المجتهد وهو أن يبحث حتى يظن عدم القائل فيصير
ظاناً للإجماع فلذا قال وكفى بالإجماع دليلاً فتبين أنه قوله لا أعلم فيه خلافاً عن قوله قد ظننت الإجماع إذا حققت
ذلك لم يلتفت إلى مؤاخذة الإمام عز الدين لظاهر اللفظ بأنه لا يلزم من عدم علم عالم واحد الإجماع لا يقال هذا
لا يكفي في الحكم بالإجماع بل لا بد من اطلاع الناقل على أعيان جميع مجتهدي العصر مثلاً أو الدهر الماضي كله وإثبات

أنهم قالوا

[الورقة الأولى من نسخة (أ)]

بالقضاء الذي هو الغاية فيما ينبغي عنه من العقل والشرع والكلام فيه وفي الفرح متقارب مع تقابلهما وقد يكون

من آثارهما الأمن من مكر الله والقنوط من رحمة الله أعاذنا الله منهما وكل مؤمن ممن كان بين الخوف

والرجاء لم يكن في حقه محض فرح أو جزع منه مؤمنين والله العاصم بمنه وتعالى **فصل** وقوله

صلى الله عليه وآله وسلم الناس كلهم هلكى تداعى المنزه المقري رحمه الله مع اطلاعه فعزا هذا الحديث إلى

الرضي في شرح الكافية وقال إن الغزالي ذكره من كلام ذي النون المصري ويحتمل أن الرضي منه أخذ وتوهم

في رفعه وكذلك غيره فإن الغزالي حظي في قبول كلامه مع عدم اعتماده في علم الحديث كما بينه ابن حجر وابن

الصلاح والذهبي وغيرهم وهو وإن كان كلامًا صحيحًا فليس عليه طلاوة الكلام النبوي فيما أجد

وقد ختم الإمام المصنف قدس الله روحه الكلام بمواعظ حسنة تكميلا للتكلم كمل الله له أجره ورفع في

عليين قدره وذكره وهو من حسن الخاتمة وزبدة العلم والعمل والإخلاص هو العلة الغائية التي طلبها

الخليل صلوات الله وسلامه عليه فطلب يطلبه صاحب ذلك المقام فيحكيه عن ربه سبحانه مستحسنًا

له لخليقة أن تتلهف له النفوس الصادقة وتستحقر بجنبه كل سابقة ولاحقة وكيف لا وقد أخبر

سبحانه عن رضاه عمن كانت الطمأنينة من صفته وينظمه في صالح عباده ودخول جنته بقوله تبارك

اسمه وتعالى يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي

جنتي **اللهم** اجعل نفسي من تلك النفوس الراضية المرضية وتقبل مني ما ذهبت لي من العلم

والعمل وما وفقتني له وأفضت علي من هذه الزبد المحققة لصحيح النقل والسلك الناظم لجواهر

البحر الزخار وانفعني بها وصالحي عبادك واغفر لي ولوالدي ولخاصة إخواني فيك وأهلي

ولعامة المؤمنين والمؤمنات. اللهم آمين وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وأجمعين

وأمهات المؤمنين وعلى أهل بيته وذريته قرناء الكتاب إلى يوم الدين والحمد لله

رب العالمين سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله

رب العالمين انتهى قال الإمام المنقول منها جرى في مكة المشرفة محاذيًا

للصفا من جبل أبي قبيس وتم في ٢٦ من ذي القعدة الحرام سنة ١١٠٢ اثنين

ومائة بعد الألف وكان الفراغ من رقم هذه النسخة صبح يوم الخميس الموافق

رابع عشر شهر الظفر سنة ١٣٧٣ ثلاث وسبعين وثلثمائة بعد الألف

مضت من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلوة والسلام

بخط المستجير بربه من عظيم ذنبه محمد بن عبد الله بن

عبد الكريم الورد تقاه الله عنه ويغفر له ولجميع

المؤمنين والمؤمنات الأحياء منهم

والأموات إنه بالإجابة جدير وعلى

ما يشاء قدير ولا حول

ولا قوة إلا بالله

العلي العظيم

بعناية مالكه الأخ العلامة شيخ الإسلام محمد بن علي الهيصمي رزقه الله

في الدارين ما يهوى ودفع عنه كل بلاء وبلوى وزاده علمًا إلى علمه وفهمًا إلى فهمه بحقه عليه

[الورقة الأخيـــرة من نسخة (أ)]

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم

[الورقة الأولى من نسخة (ب)]

مع تقابلهما وقد يكون ... الى الاصل من مكر الله والقنوط ... رحمه الله اعاذنا الله منهما ... ومن كان لا يرى الخوف والرجا

فصل وقوله صلى الله عليه وسلم

لم يمكن في حقه ... من فرح ... منهوبين والله اعلم ... ان دوننا ...
الناس كلهم هلكى قد اعيى الشيخ المغربي رحمه الله مع اطلاعه فعزى هذا الحديث الى الرهاوي ... شرح الاحيا فيه وقال ان
الغزالي ذكره من كلام ذي النون المصري ويحتمل انه ... ووهم في رفعه وكذلك خبره فان الغزالي ... يقول كلامه
مع عدم اعتماده في علم الحديث كما بينه ابن حجر وابن الصلاح والذهبي وغيرهم وبصوابه كان كلاما صحيحا فليس عليه في الايراد
الكلام النبوي فيما اجد وقد ختم الامام المحقق قدس الله روحه الكلام بهو لفظ حسنه تكميلا للفائدة كمل الله اجره ورفع في عليين
قدره وذكره وهو من حسن ... ثمرة ونتيجة العلم والعمل واشار الى ان هو الطمأنينة التي طلبها الخليل صلوات الله وسلامه عليه
مطلب يطلبه صاحبه ذلك المقام ويحكيه عند ربه سبحانه ... لخليق ان تتلهف له النفوس الصادقة وتستحق بجنبه
كل سابقة ولاحقة وكيف لا وقد اخبر سبحانه عن رضاه عمن ... ان الطمأنينة من صفته فنظمه في صالح عباده وادخله جنته
بقوله تبارك اسمه وتعالى جده يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي
اللهم اجعل نفسي من تلك النفوس الراضية المرضية وتقبل مني ما ذهبت له من العلم والعمل وما وفقتني له وانفقت علي
من هذه الزبد المحققة لصحيح الانظار والسلك الناظم لجواهر البحر الزخار وانفعني بها وصالحي عبادك واغفر لي ولوالدي
ولخاصة اخواني فيك واهلي ولعامة المؤمنين والمؤمنات الاحياء منهم ... وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى
ازواجه امهات المؤمنين وعلى اهل بيته وذريته ... الى يوم الدين والحمد لله رب العالمين سبحان
ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين حرر في مكة المشرفة
محاذيا للصفا من جبل ابي قبيس وتم في ٢٦ من ذي القعدة الحرام سنة ١١٠٢
هذا اخر كلام المصنف رحمه الله وجزاه خيرا وكان الفراغ من رقم هذه
النسخة في ٢ من شهر جمادى الثانية ١٣٥٥ سنة هـ
بخط احقر عباد الله والمحتاج الى عفو الله
علي بن احمد بن عبد الله الحداد ... غفر الله
له ... بتقواه واصلح عاقبته و
اولاده وجميع المسلمين بنين وبنات
ووالديه والمؤمنين
امين اللهم
امين

ومنتظر نجح

بسم الله الرحمن الرحيم
[illegible] ... ١٣٩٦ ... [illegible]

(٢/ ٤ س ١)قوله: ولا أحفظ فيه خلافاً، وكفى بالإجماع دليلاً .

هذه العبارة من العالم في مقام الاستدلال، لا يُرادُ بها مطلق نفي العلم، بل نفي العلم يعد غاية البحث الذي يلزم المجتهد، وهو أن يبحث حتى يظن عدم القائل، فيصير ظانّاً للإجماع، فلذا قال: «وكفى بالإجماع دليلاً»، فتبيَّن أن قوله: «لا أعلمُ فيه خلافاً» بمنزلة قوله: قد ظننتُ الإجماعَ إذا حققت ذلك، لم يلتفت إلى مؤاخذة الإمام عزالدين لظاهر اللفظ بأنه لا يلزم من عدم علم عالم واحد الإجماع، لا يقال: هذا لا يكفي في الحكم بالإجماع، بل لا بُدَّ من اطلاع الناقل على أعيان جميع مجتهدي العصر مثلاً، أو الدهر الماضي كله، وإثبات أنهم قالوا كذا، وثبتوا عليه، وفي كلام المعترض في شرحه ما يسوق إلى هذا المعنى لأنا نقول: هذا حكم على كل إجماعٍ بعدم الوقوع، فلا يختص الاعتراض بهذه الصورة، كما أوهمه المعترض وحينئذٍ يتسع الخرق على الراقع، وتكثر الخصوم، والحكم لله العلي الكبير.

(٢/ ٤/ س٣) قوله: وتَعَلُّمُ الزائد على ذلك حتى يبلغَ رتبة الاجتهاد فرضُ كفاية .

وجه ذلك القطع والبتّ أن الله سبحانه أراد مِنَّا فهمَ خطابه في كلامه تعالى، وكلام رسوله، كما قال تعالى: ﴿لأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ [الأنعام: ١٩]، ﴿أفلا يَتَدَبَّرُونَ القرآنَ﴾ [النساء: ٨٢]، ﴿وأَنْ أَتْلُوَ القُرآنَ فمن اهْتَدَى. . .﴾ الآية [النمل: ٩٢]، وما لا يُحصى، وقوله ﷺ: «لِيُبَلِّغِ الشاهدُ الغائبَ، فرُبَّ حاملِ فقهٍ إلى مَنْ هُوَ أفقهُ منه»، وما لا يُحصى، وكان ظاهرُ الأدلة التعميمَ، لكنا علمنا أنه ﷺ قرر النساء، والعبيد، وأهلَ الفِلاحة، والحرف والتجاراتِ على الاكتفاء بما يمكن معه العمل بلا عموم معرفة، ولا بلوغ إلى مآخذ الأحكام من أدلتها، وجَرَى على ذلك أصحابُه بعدَه، فدَلَّ على فهمهم لذلك عنه، فانتفى التعميمُ، وبقي الخصوصُ على غير معين، وهو معنى «فرض الكفاية».

(٢/ ٤/ س١٠) قوله: «ولا يجوزُ خلوُّ الزمان عن مُجتهدٍ».

هو ظاهر من التقرير الذي قدمنا، ولا فرق بين أول الزمان وآخره، وقد ذكر الإمام عزالدين عليه اعتراضين: الأول: إذا فُرض موتُ العلماء، لم يُعتبر مَنْ

عداهم، فلا يصدق الاجتماع على الضلالة. والثاني: أنه مختلف في المعتبر في الإجماع. هل أهل كل عصر، أم هم مع مَنْ مضى؟ ولا إخلال على الثاني، لأن الأَوَّلِينَ قد اجتهدوا.

والجواب عن الأول: أن قوله ﷺ: «لَنْ تجتمعَ أُمتي على ضلالة»، وشواهده تبلغ به إلى التواتر المعنوي، يقتضي أن لا يخرجَ الحقُّ عن أيديهم، إذ لو خَرَج عن أيديهم بموت المجتهدين جميعاً، لكان الباقون على ضلالة، إذِ الجهلُ البسيطُ ضلالةٌ فضلاً عن المركب، وليس من شرط الضلال الاجتهاد، وقد اجتمعوا على الإخلال بالواجب، وهو أعظم ضلالة، فليتأمَّل.

والجواب عن الثاني: أن فرض المسألة ليس في واجب يفعل مرة في مدة التكليف حتى يقال: قد قام به الماضون، بل أن يستمر الفرض على مَرِّ الدهور إلى انقضاء التكليف كفرض الجهاد، وكمسألتنا، وهذا لا يغني فيه أهل عصر عن أهل عصر آخر، بل الواجب ما يحصل به استمراره، وإنما يُمكنُ[1] ذلك بلزومِ أهلِ كلِّ عصرٍ حفظَه في عصرهم.

وأمَّا حديث: «حتى إذا لم يَبْقَ عالمٌ»، فإما أن يكون ذلك بعد نزولِ عيسى عليه السلام، كما في الأحاديث: «إن الساعةَ لا تقومُ على مُؤمنٍ، وإنه يُرفَعُ القرآنُ من المَصَاحفِ، ومِنَ القُلوبِ»، وإما أنه مبالغة إذ لو بَقي عالِمٌ في أقصى الغرب لم يَنْفَعْ أهلَ الشرق، ونحو ذلك، فهو عبارة عن قلِّ المنتفع بهم، حتى إن المقلدين الناقلين لقول الماضين يقومون مقامَ المجتهدين في هذا الغرض، فإيراد هذا الحديث في هذا البحث وضعٌ للدليل في غير موضعه فضلاً عن كونه نصّاً فيه، كما توهمه الإمام عزالدين.

وحديث: «لا تزالُ طائفةٌ»يدلُّ على أن الحَقَّ لا يخرجُ عن يد المجموع، فلو عُدِمَ مَنْ يعرفُ الكتاب والسنة، لخرج الحقُّ اللازبُ عن أيديهم.

ومثله حديث: «إني تاركٌ فيكم..» واعتراضُهما بأن مدلولَهما الوقوعُ، لا الوجوبُ. والجواب: أنا لم نَدَّع في صدر المسألة كونَ الوجوب ذاتيّاً حتى

(١) وإنما يلزم نخ.

يُنْقَضَ علينا بذلك، بل الدعوى أعمُّ من ذلك، فإذا أخبرَ الصادقُ بالوقوع، صَحَّ قولنا: لا يَجوزُ خلافُه.

(٢/ ٤/ س ٢) قوله: لا جملته لما مرَّ.

لا أعلمه مرَّ اللهم إلا في غُضونِ الاستدلال في قولهم: أصلٌ كلي، فلا يُكتفى فيه بالظني، لكنهم إنما ذكروا ذلك في قواعدِ الاستدلال مع أنَّه غيرُ صحيح، لأنَّ غايتَه مقدمةٌ لحكم ظني، فلا يلزم قطعيتُها، ولا دليلَ أن كل باب من أبواب المعاملات يلزم عدم جوازِ التقليد فيه، اتفقَ له قطعيةُ دليلِه أم لا.

فإنْ قيلَ: تَحِيلُ العادةُ عدم تواتره.

قلنا: لمن له فضل التفات، بخلافِ العبيد والنساء ونحو ذلك، ثم يختص ذلك بالبعض كالبيع لا القراض، والنكاح لا الرجعة، ثم لا يلزم من الوقوع الوجوبُ.

(٢/ ٧/ س ٦) قوله: وزبل ما لا يؤكل قياساً عليه .

قد علمتَ أن الحقَّ أن الحكم لا يخلو في نفس الأمر عن حِكْمةٍ، لكنها قد تظهر هي، أو ما يكون أمارةً لها، وقد لا، والثاني: التعبدي. والأول لا بد من دليل على أن هذه هي العلة، وهٰذا أمر متفق عليه، لكن الوقاية في مقامات الاستعمال أمرٌ صعبٌ، فتيقظ له في كل ما ادعي القياس حتى تكون قد صدقت فيما تصدَّيت له، وقد زعم هنا أن العلة في نجاسة زبل الآدمي كونُهُ فضلة حيوان لا يؤكل، فاعرِض مسالك العلة هنا، ولا نص، ولا إجماع. والسبر ليس بمسلك على الصحيح، لأن غايته إدراك الصلوحية، وهو لا يكفي، بل لا بُد مِنْ ظنٍّ أن هذا الوصف علة، وطريق المناسبة كذلك، إذْ معناها الصلوحية.

والدوران أضعف ، أما لو انضم إلى إحدى الطُّرق الثلاث ما يحصل معه الظن مثلاً، كان المجموعُ طريقاً إن ثَبَتَ لذلك صورة خارجية، وأما مجرد كل من الطرق الثلاث فلا يفيد.

نعم قوله ﷺ: «إنها رِكْسٌ» وشواهده، وكذلك مفهوم حديث العفو عن زبل

ما يُؤكلُ، يقوّي بعضُه بعضاً، فيحصل الظن بهذا الحكم.

(٢/ ٧/ س٨) قوله: «والبول كالزبل».

يعني في الإجماع على بول الآدمي، والخلاف في بول غير المأكول، صَرَّح به الإمام عزالدين، وهو الظاهر، إذ لم يُنقلْ خلافُ داود فيه، فعلى هذا «إنما تَغسلُ ثوبَك» الحديث على ضعفه لم يقع موقعه، وكذلك سائر أحاديث البول، إذ سياقاتها في بول الآدمي، وبهذا ضَعُفَ الاستدلالُ بتلك الأحاديث على تعميم نجاسة الأبوال، كما فعلَه مَنْ قال بنجاسة بولِ المأكولِ وزبله، وكأنَّ المصنف أراد بالأحاديثِ تأكيدَ ما تناوله الإجماع من نجاسةِ البول، لكنها لم تَنْسجم العبارةُ.

(٢/ ٨/ س٢) قوله: وهما من المأكول طاهران.

اعلم أن الطهارة أصلٌ، فالدليل على مدعي النجاسة، ومدعيها هنا لم يجيء بشيء كما ترى، فالأحاديث الدالة على الطهارة إن سَلِمَ ضعفُ بعضها لم يَضُرَّ، على أن حديث العُرَنيين مع صحته بالاتفاق واضحُ الدَّلالة، واعتذارُهم عنه بأنه للتداوي غيرُ نافع، لأنا لا نُسلم جوازَ التداوي بالنَّجِسِ، وسَنَدُ المنع «إنَّ اللهَ لم يَجْعَلْ شِفَاءَكم فيما حُرِّمَ عليكم» وما في معناه، وصرفهم ذلك إلى الخمر تحكم، واستنادُهم إلى جوابه ﷺ لمن سأله عن التداوي بالخمر، «إنَّما هي داءٌ ولَيْسَتْ بدواءٍ» لا يلزَمُ منه تخصيصُ العام، إذ الخمرُ فَرْدٌ من أفراد المُحرَّم، والنص على فرد من أفراد العام لا يخصصه اتفاقاً إلا ما يُحكى عن أبي ثور، وإن صَحَّ منه فهو جفاءٌ في النظر، ثم التأويل لا يجوز إلا لملجيء.

وعذابُ من لم يَستَتِرْ من البول، أو يَستَنْزِه: المراد بول الآدمي، بشهادة المقام، وأغربُ مِنْ تأويلهم دَعْوَاهُم النسخَ بالتعسف، ففي كلامِ الشافعية أنَّ الناسخ هو نسخُ المثلة، فكأنه تعدى النسخ إلى البول بالعدوى لتعلقهما بالعُرَنيِّين. وما ذكرناه في «تلخيص ابن حجر» وفي «شرح العيني على الكنز» من الحنفية أن الناسخ حديث ضم القبر لسعد بن معاذ رضي الله عنه، لأنه كان له إبل كثيرة، فكان يلابس بولها.

وما أدري مَنْ كان خفيرَه حينَ سَلَكَ هذه القفار حتى وصل إلى هذا المعنى المُلَفَّق، فخذها من هذين الفاضلين حتى تعتبر بها، وتنظر بعد ذلك أين تضعُ قدمك في كل دَركٍ.

(٢/ ٩/ س٣) قوله: وذرقُ البقّ والبُرْغُوثِ ونحوهما طاهر إجماعاً .

في «شرح منهاج النووي» للدميري: وفي روث السَّمك والجراد، وما ليس له نفس سائلة وجهان، الأصح نجاسته انتهى، واعلم أن دعوى الإجماع في هذه الأمور الظنية قَلَّما يَصِحّ، جرَّبنا من ذلك شيئاً كثيراً، ووجهُ ما ذكر في أول حاشية، فلتكن منك على ذكر.

(٢/ ٩/ س٥) قوله: إذ ليس بسافح .

إن أراد «بسافح» من شأنه السفح كقولك: الماء مُرْوٍ، والنار محرقة فاليسير سافح، وإن أراد: قد وقع منه السفح في الخارج، لَزِمَ أن لا يُحكم بنجاسة الكثير حتى يتحققَ له ذلك، وإن أراد سافحاً منفرداً، فليس ذلك شرط اسم الفاعل، فالحق مذهب (م ش)، وسيتكرر له في موضع أليق بالكلام عليه، فليكن هذا على ذكْرٍ منك، فتستغني عن إعادته.

(٢/ ٩/ س٨) قوله: منيّ الآدمي .

هذه المسألة لا يقوى دليلُها من الجانبين، وأمثل شيء من قبل القائل بطهارته: الأصل الطهارة، والاستغناء بالفرك عن الغَسل، وقد شكك في الأصل المحافظة على الإزالة بالغسل أو الفرك، وغسلُ النجاسةِ معنىً معقولٌ، هو مجرد الإزالة وتعين الماء ممنوع، ويكون الاستغناء بفرك المنيّ دون فرك الدم دليلُ التخفيف، وقد روى الدميري، والرافعي عن الشافعية تجوزاً: أنه نجس يطهرُ بالفرك، ومعتمد الروايات أن الفركَ فعلُ عائشة، ووقوع التقرير محلُّ احتمال، وإن ضَعُفَ فهو منضمٌّ إلى ضعفِ أدلة المسألة.

وأدلةُ القائلين بالنجاسة: القياسُ، وهو غيرُ مظنونِ العلةِ، وحديثُ الأمر

بالغسل ضعيف، وسائرُ وجوهِ الإزالة محتملة[1] للأولوية غيرُ متعينة للوجوب، هذا ولا منع من أن تَقِفَ عند مقتضى الأدلة الخَفيَّة، كما تقفُ عند مقتضى الواضحة، ومقتضى الأدلة هنا الترددُ، فتقف عنده، والأحوطُ عملاً التحرُّز من المنيّ، فنكون قد استمعنا القول، فاتبعنا أحسنَه، إذ لا أحسنَ من الوقوف اعتقاداً عند مقتضى الأدلة، وعملاً من العمل على الاحتياط، واحفظْها كليةً في نظائرها، فسيأتيك من هذا عدةُ أبحاث، وليس في قدرتك في مثل ذلك غيرُ ما ذكر، ومن فَعَلَه، فقد عَمِلَ بقوله تعالى: ﴿فاتَّقُوا الله ما اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، وليس من اللازم أن تكون مع أحد الفريقين وقد أبدَوْا لك غايةَ جهدِهم، ولم يفدْك ما ادَّعوه.

(٢/ ١٠/ س٦) قوله: والخمرُ نَجِسٌ.

هذه شبيهة الأولى لكنه شذَّ جانبُ النجاسةِ شذوذَ المُخَالفةِ، ولو نَفَع ذلك بمجرده، لجرى في كثير من المسائل أو أكثرها.

(٢/ ١٠/ س٩) قوله: لا تُخلل الخمرَ.

لا شك في منع ذلك، وما رُوي عن أبي حنيفة بعيدٌ إن كان على ظاهره، أما لو عصى، وخللها بعلاج، أو بلا علاج، صدق عليها أنها خَلّ، ومطلق الخلّ حلال، ولا يمنعه الأمرُ بالإراقة، وقد أشكل على الناس حلُّ الخَلّ مع أنه لا بُدَّ من تقدُّم خمريتها غالباً أو مطلقاً، ومع وجوب إراقة الخمر، فاقتحم أناس أنه لا بُدَّ من وضع مانع يمنعُ التخمير، وقال آخرون: لا يلزَمُ ذلك، بل تَحِلُّ ما لم يعالجها أو يرَها حالَ كونه خمراً، وقال بعضهم: أو يعلمها، وهذا أضيقُ، وقال آخرون: معنى خمر محترمة: لا يجب إراقتها، وتضمن ونحو ذلك، وهي ما عَصَرَها بنيَّةِ التخليل، وخمر غير محترمة، وهي ما عصرها بنيَّة التخمير، فجعلوا للنية أثراً في ذلك، والمُلْجِىء لهذه الاقتحامات حِلّ الخَلُّ المعلوم مع المقدمات المذكورة، وإنْ صَحَّ أن للعصير موانعَ من التخمير، فهي طريق التقشف والورع التام.

---

(١) في الحاشية: الاحتمال لا يدفع الظهور بأن الحث على الإزالة يقتضي الوجوب ظاهراً فلا يدفع بالاحتمال.

(٢/ ١٢/ س١) قوله: الكلب .

هذا أبعد دليلاً لا سيما على ما هو الحقُّ الواضح أن الماءَ لا ينجَسُ قَلَّ أو كَثُر، فكيف يُنَجِّسهُ ولوغُ الكلب مع عموم الخبر لقليل الماء وكثيره، فعُلم أنها مسألة تعبدية ويؤيِّدُه العددُ الخاص، ويكون هناك معنى في الحكمة يُوجب تبعيداً خاصّاً كما لم تدخل الملائكة بيتاً فيه كلبٌ مع دخولها بيتاً فيه كَنيفٌ. والله أعلم.

(٢/ ١٢/ س٣) قوله: والخنزير.

أمـا لحم الخنـزير وما هو في معناه فيدلّ له الآية، كما دَلَّ قولُه ﷺ في الروثة: «إنها رِكْسٌ» على النجاسة، وكون الأكل مراداً من الآية لا ينافي النجاسة مع شواهد في السنة كحديث: «الذي يلعب الشِّطْرَنْجَ، ثم يقوم يصلي كالذي يَصْبُـغُ يدَهُ في لحمِ الخِنـزير»، أو كما قال ﷺ، وشواهده كثيرة وليس مثل: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: ٢٨] لظهوره في خبث الأفعال، ومعارضة معـاملتهم الـواضحة على خلاف ذلك، كما يأتي قريباً، وكذلك آية الخمر، لمقـارنـة ما ليس بنجس إجمـاعـاً، ولعـدم الشـواهد، فافترقا، وأما احتجاج المصنف بالآية على نجاسة الخنزير نفسه ورده الضمير إلى المضاف إليه فغير صحيح، لأن المنصوباتِ خبرُ «يكون»، أي: إلا أن يكون الشيء المحرم ميتةً، أو دماً مسفوحاً، أو لحمَ خنزير، فإنَّ ذلك رِجْسٌ، فالحكم بالرِّجْس على الشَّيء المنقسم إلى هٰذه المنصوبات، وهذه هي الطريقة الواضحة، عود الضمير ونحوه إلى المضاف، لا إلى المضاف إليه إلَّا بدليل، حتَّى قال في «المغني»: إنه أنكر ذلك أصلاً بعض من ناظره، أعني رجوع الضمير إلى المضاف إليه، أو الصِّفة، أو نحوهما.

قال: فقلت له: ﴿كَمَثَلِ الحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَاراً﴾ [الجمعة: ٥]، ولم يتعرض صاحب «الكشاف» لغير ما ذكرناه، والعجب من صدوره عن الإمام مع توسُّعه في العربية، وكفى شاهداً على فضله فيها «التاج» و «المكلل».

(٢/ ١٢/ س٧) قوله: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: ٢٨].

هذا الاستدلال مبني على وهم كثر في كلام المستدلّين، وهو حمل كلام الله ورسوله على اصطلاح حادث.

وبين النجس في اللغة، والنجس في عرف المتشرعة: عموم، وخصوص من وجه، فالأعمال السيئة نجسة لغة، لا عُرفاً، والخمر نجس عرفاً، وهو أحد الأطيبين عند أهل اللغة، والعذرة نجس في العرفين، فلا دليلَ في الآية، وأعجبُ من هذا الاستدلالُ بقوله في الحديث: فأقرَّهم، وقد أجابهم ﷺ بقوله: «ليس على الأَرْضِ مِنْ نجاستهم شيءٌ، إنما نجاستُهم على أنفُسِهم»، وأمَّا قوله ﷺ في آنية المشركين: «اغسِلُوها»، ففي السؤال أنهم يستعملون الخِنزير على أنها مظنة، وإن لم يقع السؤال، وعلى الجملة فالأصلُ الطهارةُ، ولم يقمْ على النجاسةِ دليل.

ثم نتبرَّع بأدلة الطهارة، فآيةُ المائدةِ واضحةٌ، ونزلت بعد آيةِ براءة، لأن آية براءة وإن كانت بعد الفتح، فالمائدةُ متأخرةٌ، ثم لا صراحةَ في: ﴿فلا يَقْرَبوا المَسْجِدَ الحرامَ﴾ [التوبة: ٢٨] لأنها مرتبةٌ على ما ذكرنا من تفسير النَّجس.

ثم الاعتبارُ الذي ذكره المصنف، وهو: أنهم لو توقَّوْهُم لشاع، وهو كلام صحيح، وأصْرَحُ منه العلم بأنهم لم يتوقوهم حتى قالَ ابنُ عبدالسلام: ليس من التقشف المحمودِ أنْ تقولَ: أشتري من سمن المسلم، لا من سمن الكافر، لأنَّ الصحابةَ لم يلتفتوا إلى ذلك، وهو كما قال.

(٢/ ١٣/ س٦) وقول المصنف: لعله منسوخ .

قد استعمل هذه الطريقة كثيراً، وظاهرُها فاسد على أنه لا يحتاج إلى اقتحامِ النسخ مع إمكانِ الجمعِ كما ذكرنا.

(٢/ ١٤ س٢) قولِه: «لنزح زمزم».

العجبُ كل العجب من معارضةِ الحديثِ الصحيح الصريح، وهو قوله ﷺ: «المؤمنُ لا ينجسُ حَيَّاً ولا ميتاً» بفعل الصحابي، وهو ليس بحجة، وأيضاً للاستقذار بفعلٍ ذلك لا سيَّما إن كان قد تَغَيَّر، وإنما قلنا: إن الحديث صريح مع ما قدمنا: أنَّ المعنى اللغوي مخالفٌ لاصطلاح الفقهاء لأن السياقَ يُعيِّن

المرادَ هنا، وهو محاذرة الصحابي ملامسته ﷺ، وهو جُنُب حتى اغتسل هذا والمسلم هو الـذي دل عليه الحديث والمستثنى عند الشافعي أعمُّ منه، وهو مطلق الآدمي لقوله تعالى: ﴿ولقد كَرَّمنا بَني آدمَ﴾ [الإسراء: ٧٠] وهو في غاية الضَّعْفِ، وله فيه قولان كما ذكر المصنفُ: أحدهُما: طاهر حَيًّا وميتاً، والثاني: ينجَسُ بالموتِ، وهل يطهرُ بالغسل؟ كلام الرافعي في «العزيز»: أنه لا يطهُرُ، لأنـه حكى القـولين، ثـم حكى قولَ أبي حنيفـة: إنه ينجَسُ بالموت، ويطهُرُ بالغسل، ثم قال: وهذا خلاف القولين، وأخذ الدميري في «شرحِ المنهاج» من قول «الـروضـة»: إنـه لا ينجَسُ الثـوبُ الـذي يُنشَفُ به الميتُ، لأنـه يطهُرُ بالغسلِ، وهذا يوافِقُ حكايةَ الإمام يحيى، عن الشافعي، كما ذكره الإمام عز الدين في «الشرح»، ثـم قد جَعَل دليلَ أصلِ المسألة الإجماعَ، ثـم ذكروا أن مستندَ الإجماع ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُم الميتةُ﴾ [المائدة: ٣] مع أنه ظاهرٌ في الأكل بخصوصه، ولا تدخلُ سائر الملابسات إلا بدليل، ويدلُّ لذلك أحاديث[1] أن الدباغ مُطهرٌ، وهو في عدة ألفاظ منها، أعني لفظ التطهر.

(٢/ ١٥/ س٣) قوله: القيْء عند الأكثر .

قال الإمـام عزالـدين: مفهومها وقوعُ الخلاف، ولا يُوقَف عليه، قال في «الشفاء»: وذكر أبو مضر أن الإجماع منعقد على نجاسته، وقال في «الانتصار»: ذهب إلى ذلـك أئمـةُ العترة، وهو قولُ فقهاء الأمة (حص) و (شص) و (ك) وغيرهم من الصحابة والتابعين، فعلى هذا لا يضُرُّ ضعفُ خبر عمار لجواز أن المسندَ غيرُه، أو لأن الإجماع إن صح يكشف عن صحته[2]، والله أعلم.

(٢/ ١٦/ س٢) قوله: والقَلَسُ كالقيء .

إن كان من الجوف فَنَعَم؛ لأنَّه قيءٌ، وإلا فهو بلغمٌ، وينظر في وجه عطفه في الحديث على الأول، وفي نقضه على الثاني، وفي «الشرح» قال الخليل: وهو ما خَرَجَ من الحَلق ملء الفم أو دونه، وليس بقيء، فإن عادَ فهو قيءٌ، وفي

(١) كتب فوقها: أي الإجماع.

(٢) كتب في الهامش: يقال: نعم لو أجمع على جميع ما اشتمل عليه من النجاسات وليس كذلك.

«القـامـوس» مثله بدون ذكـر الخليل[1]، وفي «النهاية» بلفظ «الجوف» بدل: «الحلق»، وقال الجوهري: القَلَسُ: القَذْفُ، فعلى هذا إن صَحَّ الحديث، كان البلغمُ من الحلق ناقضاً، ويلزم كونه نَجِساً على زَعْمِهم[2]، لكنهم لا يقولُونَ بنجاستِه، وهذا مما يؤكد ضَعْفَ الحديثِ حيثُ لم يذهب أحدٌ إلى مقتضاه.

(٢/ ١٦/ س٤) قوله: ولبن غير المأكول ـ إلى قوله ـ كالمني .

قد عرفت ضعفَ الأدلة في المنيّ، وليس بمتحقق أن العلة في نجاسته ـ لو صحت ـ كونُه مستحيلاً، فإنا نرى الغذاء قد استحال إلى المتنافيات إلى أطيب الأشياء وهو اللبن في المأكول، كما امتن الله سبحانه به. وقال صلى الله عليه وآلـه وسلم: «لا شيءَ خيرٌ من اللبَنِ» حيث كان يقول بعـد الأكل والشرب: «الحمدُ للهِ، اللهمَّ ارزُقْنا خيراً منه»، ويقول في اللبن خاصةً: «وزِدْنا منه»، أو كما قالَ صلى الله عليه وآله وسلم. وإلى أخبثِ الأشياءِ وهو العذرة، وإلى الدَّم، فالعلَّة ما صارَ عليه المستحيل الخاص من الاستخباث المدرك بالطبع، أو الذي يدلُّ عليه الشرع لا مطلق الاستحالة، هذا إن تَمَّ لنا القياسُ في شيء مِنْ ذلك، وقد فرق الإمام عزالدين بأن المنيَّ خارج من مخرج البول، واللبن من مخرج مستقل، وقد فرق الله سبحانه بينَ اللبن، وبينَ الدم، والفرث أتم فرق، فبعيد الجمع بينها بحكم، مع أن أحدهما مبالغ في طيبه، والإنعام به، والآخر منوّه بتحريمه وتبعيده ـ أعني الدم ـ وقد علمت مما مضى أن المني شيء متوسط ليس في الدرجة القُصوى من الخبث، ولا في غاية الطيب، ألا ترى الشافعي وهو المشهور بالقول بطهارة المني، له قول بنجاسته، كما ذكره الرافعي هذا مع الأصل، وهو الطهارة: ﴿ولا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ علمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦] والله أعلم.

(٢/ ١٧/ س ١٦) قوله: ودم المذبح والعروق .

لو صَحَّ ذلـك لكـان الأظهـر قول أبي يوسف في الأكل لا الثياب، لأنه

---

(١) هامش: هذا بالنظر إلى المنقول أي: كلام الخليل والقاموس، وأما على كلام النهاية فلا يلزم.

(٢) هامش: من أن النقض فرع التنجيس.

المعتاد، لكن يقالُ: إنما يتساهل في العادة مَنْ يتساهلٍ في نحوه، ويقلُّ ورعه، ويضعُفُ وازعُه الديني، ألا ترى أنَّك إذا نظرتَ إلى كلِّ فرد، وجدتَه غيرَ مُستندٍ إلى شيء، فإذا جُمعت أفراد كلهم غير مستندين إلى مخلص ديني، كيف يكون المجموع مُحقّاً وقُدوة، وتصير عوائد الجهلة حجة، ولا نسلِّم أن الرجل الصالح يُقـدم على أكل الدَّم المنصوص تحريمه في كتاب الله تعالى، نعم الاجتزاء بالمسح بالسكين ونحو ذلك مما تحصل به الإزالة ليس ببعيد، لأنه المركوز في الطباع، إذ المقصود الإزالة، وتكلفات العلماء وتنفيرهم عن كيفية التطهير لا تكاد تتفق عند غيرهم، ومن اختبر ذلك علمه، ولهذه المسألة نظائر تأتيك فاحفَظْها.

(٢/ ١٨/ س٣) قوله: كالمائع إذا تنجس... الخ.

اعلم أن معنى النجاسة وصف لجسم حُكم بعدم جوازِ أكلهِ، لا حلّه ولا جواز ملابسة المصلي له ونحو ذلك، فإذا لاصق هذا الجسم جسماً خالياً عن ذلك الحكم، احتيج إلى نص شرعي أن المجاور قد سرى إليه الحكم، أي: أُجْـرِيَ الخـالي عن الوصف مجرى المتصف، أمَّا إذا جاء مثل: «أَرِيقُوهُ وَلاَ تَقْرَبُوه» كان تعبُّداً لا يعقل معناه، إذ لم يتفتت جسم الفأرة فيعم السمن، ولا صار سمنـاً، فإذا كان كذلـك وقف على محـل النص، فلا يصـح قياس كل مائع كالمـاء، ولذا فرق بينهما بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا يُنَجِّسُه شيءٌ» وسيأتي استيفاءُ الكلام عليه، وإنما عمموا المائعات بناء على أن الحكم يتعدى إلى المجاور، ثم تخبطوا في تحديد المجاورة في النجاسة الجامدة في جانب الماء المستبحر، وحكموا بنجاسة ما سَمَّوْهُ قليلاً كله، وكلٌّ على تحديده فيه، وقد عرفتَ أنه لا يعقل انتقال الحكم، وإنما هو تعبديٌّ يوقفُ ما جاء منه.

(٢/ ١٨/ س٦) قوله: العبرةُ بظن زوالها لا بالعدد.

قال الإمـام عزالـدين: وَهِمَ المصنف في عزو هذا القـول إلى الشافعي وأصحابه، وسببه أنه ذكرهم في «الانتصار» مع منكري العدد من حيث إنكارهم العدد، فظن أنه من حيث اعتبارهم بالظن. أقول: في كتب متأخري الشافعية أن النجاسة بمجرد جري الماء عليها يضمحلُّ حكمُها وإن لم ينفصل الماء عن

الثوب مثلاً، فكيف يعتبرون ظن الزوالَ لعينها، هذا والظاهر مذهب معتبري[1] الظن، لأن التطهير معنى معقول هو زوال النجاسة، فلا بُدَّ من ظن ذلك، وليس في السنة ما يُخالفه.

(٢/ ١٨/ س ١١) قوله: قلنا: إن لم يقبل النجاسة، فلا يمسح.

عبَّر المصنف بعبارة، ثم واخذهم بمقتضاها، فإذا عبرنا بقولنا: النجاسة معنى معقول وقد زالت العين بمسح الصقيل، فطهُر، كانت العبارة محفوظة.

قولكم: «الحكم باقٍ» قلنا جعلتم المذهب حجة، فإنا نمنع أن الحكم تعدي عين النجاسة وانتم ادعيتموه.

(٢/ ١٩/ س٤) قوله: لا ينبني العام على الخاص... الخ.

هذا هو الحق في المسألة الأصولية، وإن كان جل المتأخرين تبعاً لابن الحاجب، قد تبعوا الشافعية ببناء العام على الخاص مطلقاً، لكن لا معنى لاعتباره في مسألتنا لأن الأمر بغسل البول وما في معناه وقائع كثيرة متقدمة ومتأخرة، وكذلك مسألة الصبي، فقد رُويت في حق أحد الحسنين، وغيرهما في آخر مدته صلى الله عليه وآله وسلم، ومع تكرر الوقائع في الجانبين يعلم أنه ليس من باب الناسخ والمنسوخ، بل من باب العام والخاص، ونقل الوقائع يستدعي تطويلاً على أن في نفس الروايات ما يدل على تأخر الخاص أو مقارنته، وكلاهما تخصيص لا نسخ، أي يعمل على الخاص، وإن سمي نسخاً مع التراخي عند كثيرين. عن أم الفضل قالت: بال الحسين بن علي في حجر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فقلت: يا رسول الله، أَعْطِني ثوبَك والبَسْ ثوباً غيره حتى أَغْسلَه، فقال: «إنما يُنضَحُ من بولِ الذكر ويُغسلُ من بول الأنثى» رواه أحمد، وأبو داود، وابن ماجة. فقول الصحابية: أَعْطِني ثوبَك أغسله، وقوله صلى الله عليه وسلم: «إنما يُغسل...» الحديث واضحٌ في استقرار الأمر العام، وتأخر الخاص.

---

(١) في الهامش أقول: أحاديث الرش والنضح والذنوب وحديث غسل الثوب مرة واحدة يخالف اعتبار الظن كما لا يخفى. تمت من خط السيد حسين قال: تمت من خط السيد العلامة محمد الأمير رحمه الله تعالى.

(٢/ ١٩/ س٩) **قوله: قلنا: حديثنا أرجح .**

يعني: «أمِطْهُ عنك بإذخرة»، لو سلم صحته، ورجحانه لم يضرّ المخالف لأنَّه له، لا عليه، لأن الإماطة بإذْخرة ظاهر في السلت، والذي يحمله على: دُقّ الإذخر، واغسله به؛ متمحِّل، ثم لو سلم دلالته، لم يكن المقامُ مقامَ ترجيح؛ لأن حديث: «لا يضرُّك أثرُه»، صريح في أنَّه لا يضرُّ أثره، وكذلك حديث: «اقرُصيه» لا يدلُّ على استعمال الحاد، بل يدل لعدمه، وفي رواية المذاهب هنا، قال الإمام عزالدين في القول بعدم وجوب الاستعمال. رواه الفقيه (ي) عن الأخوين، والشرحين، والناصر، و (ص) والفريقين جميعاً، ولهذا نسب المصنفُ الروايةَ عن العترة إلى الإمام (ي).

(٢/ ٢٠/ س٥) **قوله: من ولوغ الكلب».**

الوقوف على النص الذي في غاية القوة هو الواجب، ولا نسبة لما عارض به المصنف إن كان له أصل، والسبع أمرٌ تعبدي، لأن غسل النجاسة معقول، كما قدمنا، وقد تعدى النصَّ أحمدُ، وقال: لا فرقَ بينَ الكلب وغيره، فأوجبَ التسبيع من كل نجاسة إلا بولَ الصبي، وألغى الخبر مَنْ سَوَّى بين الكلب وغيره، وهذا محلٌ ليس بالخفي حتى يبحث فيه.

(٢/ ٢٣/ س٣) **قوله: ويطهر النجس بالاستحالة. . . الخ .**

كأن المخالف وهو (م س) يجعلون طهارة الخمر ونحوه بدليل ليس هو الاستحالة. فلذا أنكروا أصل الاستحالة، فقالوا: لا دليل على الاستحالة، فتبقى على الأصل في كلِّ صورة حتَّى يقوم عليها دليل، كما قام في الخَلِّ ونحوه.

(٢/ ٢٣/ س٦) **قوله: ولا يطهر جلد الميتة بالدَّبغ .**

أدلَّة تطهير الدَّبغ واضحةٌ، والمتيقن هو جلد ميتة المأكول لمثل روايات: «دباغها ذكاتها»، وقريب منه: «دباغها طهورها»، فإنَّ الأوَّل يشعر بأنَّه إنَّما يقبل الدباغ ما يقبل الذكاة، وأنَّ الطّهور مِنَ النَّجاسة العارضة، ومثل: يطهرها الماء،

والقرص ونحوها. وفي الطبراني من حديث أم سلمة: «أفَلا انتفعتُم به، فإنَّ دباغَها ذكاتها، تحل كما تحلّ الخل مِنَ الخمر»، ومثله في «الأوسط» بلفظ: «يحلها دباغها، كما يحل خلّ الخمر»، وحديث ابن عُكيم قوي الدلالة ليس بذاك في السَّند، فالأحوط في المسألة العمل على عدم الاستعمال وترك الإفتاء فيها، كما مضى نظيره، والله أعلم.

(٢/ ٢٥/ س١) قوله في الأرض المتجنسة: «(عش) مطهر للصلاة والتيمُّم».

قال الشارح: إنَّه سهو، وإنَّما للشَّافعي قولان: أحدهما: كقول العِترة، والثاني: مع (ح ف) إنَّها مطهر، لكن يُقال: الشَّافعي لا يرى الاستحالة مطهرة، فكيف قال بها هنا؟ ثمَّ احتجاج المصنف بقوله تعالى: ﴿أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ﴾ [البقرة: ١٢٥] مِنْ ذلك الَّذي نبَّهناك عليه تفسير القرآن بالاصطلاح الحادث، فإنَّ الطهارة ـ لغة ـ أعم، ثمَّ لا يلزم أن لا تتعدد المطهرات، وتسارع فيها إلى الخيرات، ومثله: حديث الأعرابي سواء، وحاصل المسألة أنَّ عين النَّجاسة لم تزل؛ لأنَّه جسم لم يعلم ارتفاعه، وذهاب لونه، وريحه، ونحو ذلك غير مطهر. وحكى الشقيف هذا عن زيد بن علي، وأحمد بن عيسى، واختاره الأمير الحسين، وقواه الإمام عزالدين. ومثله: لو ذهبت بلا شمس ولا ريح، بل بمجرد اللبث، وكأنه المراد بمسألة الطل، وإلا فجعل الطل سبباً للتطهير لا يكاد يقال.

وذكر الشارح أنَّ الَّذي في «الانتصار» عن الخراسانيين من (حش) أنَّ فيه قولين، لا كما هنا.

(٢/ ٢٥/ س٦) قوله: والنعل لا تطهر بالدَّلك.

حاصل كلام المصنِّف إلغاء الحديث؛ لأنَّ الجافَّة لا تلصق، فلا يطهر منها، كالثَّوب وغيره. ثمَّ ظاهر الحديث عموم الرَّطِبَة واليابسة، ولا وجه؛ للفرق والاستبعاد في الرَّطِبَة خاصَّة، فإنَّ المقصد التخفيف في كيفية التطهير والعفو عن الأثر لكثرة ملابسة النعل للنجاسة، وهذا على مذهب مَنْ يجعل الغرض الإزالة بالماء أو بغيره. أوضح غاية ما في الباب أنْ يقتصر على ما يغلب عادة، لا ما ينـدر، كلو لَوَّث النَّعـل باختياره، أو كان في عين النَّجاسة لُزُوجَةٌ وشدة البصاق، بحيث يقل أثر الدَّلك، ووجه ما قلنا: أنَّ وجه العفو متيقَّن، وهو لا

يشمل النَّادرة، فيرجع فيها إلى الأصل، ويكون الجمود على لفظ الحديث من نوادر الظاهرية.

(٢/ ٢٦/ س٢) قوله: والأرض الرّخوة بالمكاثرة .

اعلم أنَّ معنى النَّجاسة جسم لا تحلُّ ملابسته ملابسة مخصوصة، ويمتنع معها صحَّة الصَّلاة والبيع ونحو ذلك على حسب التفاصيل في محالها، والمتنجس ما حَلَّهُ أجزاء لطيفة مِنْ ذلك الجسم، وإنَّما يكونُ ذلك في الأغلب مَعَ الرُّطوبة والنَّجَسِ إنَّما يطهر بتحوُّله إلى أوصاف أجزاء إمَّا بالاستحالة عندَ من جعلها مطهرة، وإمَّا بدليل يدلُّ على طهارة المتحول إليه كما تقدم.

والمتنجِّسُ يطهر بانفصال أجزاء النَّجس عنه حقيقة، وهو طاهر، أو حكماً وهو أن يتغرق إلى أن يصير كلُّ فرد منها معفوّاً عنه، والمعفوُّ يقدر بحسب دليله، والواضح منه ما يُدْرَكُ بالاستدلال، لا بالحِسِّ، كما يكون مِنَ الذُّباب الذَّي يقع على النَّجاسات، ثم يقع على الثِّياب ما دام يتسامح به عُرفاً للنُّفوسِ الزَّكِيَّة، والفِطَرِ الثَّابتة، وقد يكون أكثر مِنْ ذلك، كما يبقى مِنَ المني بعد الحَتِّ، وكذلك بعد الاستجمار، وقد يعدُّ ذلك عفواً، لا تطهيراً، فعلى هذا: أيّ مزيل أزال تلك الأجسام، فقد حصل معنى التَّطهير، ولم يَقُمْ دليلٌ واضح على تعين الماء، ولو قام ذلك، لكان وجهه واضحاً؛ لقوة طيب الماء وتطيُّبه، ولذا وُصِفَ بوصف المبالغة، أعني: الطَّهور، ووُصِفَ بأنَّه لا ينجِّسه شيْءٌ، مع أنَّ الأجسام النَّجسة تداخله كما تداخل غيره، بل أشد، لكنه ـ لقوته، وطيبه، ولَطَافَتِهِ، وطبعه على الهُبوط والسَّريان يُوجب تفريقَ الأجسام، وتبديدها، فيزيلُها عَن الأجسام المتنجِّسة بها، أو يبدِّدُ النَّجسةَ إلى أن تبلغَ إلى هيئة العفو، مع أنَّ الماءَ وغيره مِنَ الأجسام مشتركة في أنَّ الأجسام النَّجسة لا تُصيِّر الأجسامَ الطَّاهرة نجسةً، بل هي في ذاتها محفوظةٌ، إذ لا تداخل الأجسام، ولا تنتقل الأعراض، ولا دليل على أنَّ نفس المماسَّة يوجب حكماً على الطَّاهرة، ولذا لا يحكم بذلك أحدٌ في الجافَّة.

فإن قلتَ: الحديث مخصوصٌ قطعاً بنحو ما غَيَّرتِ النَّجاسة بعضَ أوصافه، كما في الحديث، وهو إجماع.

قلت: أمَّا الحديث، فالزِّيادة ضعيفة. قال النَّووي: باتِّفاق المحدثين غاية الأمر أنَّ حكمها مسلّمٌ للإجماع أو غيره، وهو أنَّ مُستعملَ الماءِ حينئذٍ مستعملُ للنجاسة الممنوع استعمالها، وهٰذا هو المعيار في منع استعمال ما خالطته نجاسةٌ، وإليه سُقنا هٰذا الحديث، فما ظنُّ المستعمل أنَّه يستعمل النَّجاسة باستعماله، فهو ممنوع، ويستوي في ذلك الماء وغيره، هٰذا هو الصِّراط الواضح، ومَن ادَّعى غيره، تكلَّمنا معه في دليله، وسنذكر في هذه الأبحاث أشياءَ مِنْ ذلكَ قد مضى بعضها، فالأرضُ الرَّخوة مِثْل: حديث الأعرابي: يطهر ظاهر الأرض للإزالة أو التَّبديد، وإنْ لم يحصل بذلك علم، حصل الظَّنُّ قطعاً، وأمَّا أسفل الأرض، فمثل غسالة الثَّوب وغيره، يعتبر فيه القيد الَّذي ذكرناه، أعني: ظنَّ استعمال النَّجاسة وعدمه.

والظَّاهر أنَّ الأرض الصَّلبة كالرَّخوة، إذ لايخلو الماء عن ذهاب شيء منه إلى أسفل، وهو حينئذ كالرَّخوة، ويذهب بعضُه يميناً وشِمالاً، فهو كالثَّوب ونحوه، والظَّاهر أنَّ قولي (ش) بالتَّسبيع، ولكلِّ رجُلٍ ذَنوبٌ لا يبعد عمَّا مضى؛ لأنَّ المسألة تقريبيَّة، إذِ الذَّنُوبُ ليس محدوداً حدَّاً لا يزيدُ شعيرةً ولا ينقص، فهو نحوُ السَّبعة الأمثال، أو يزيد، ولا شكَّ أنَّه لا يستوي قليلُ البول وكثيرُه، فكيفَ لا تتعدَّد الدِّلاء بتعدُّدِ البول؟

(٢/ ٢٦/ س٥) قوله: فم الهِرَّة.

قد بَيَّن الحديث أنَّه طاهِرٌ، وأمَّا تطهيره لو لابَسَتْ نجاسة، فلمْ يتعرَّض له، فلا بُدَّ منه، والرِّيق مُزيلٌ، فيحصل به التَّطهير، وكذا سائر الأفواه لا فرق بينها، وبحثهم في المسألتين وقياسهم واستحسانهم ما وَسِعه عقلي، والله أعلم.

وحديثُ فم الهرة: قال في «شرح الإلمام»: أخرج مالكٌ، والأربعةُ، وابنُ خزيمة، وابن حبان في «صحيحيهما»، وصحَّحه التِّرمذي. وقال ابن منده: وأم يحيى: اسمها حميدة، وخالتها كبشة، ولا يُعرف لهما رِواية إلَّا في هٰذا الحديث، ومحلّهما محلُّ الجهالة، ولا يثبتُ هٰذا الخبر بوجهٍ مِنَ الوجوه، وسبيله سبيلُ المعلول، فجرى ابن منده على ما اشتهر عَنْ أهل الحديث أنَّه مَنْ لا يروي عنه إلَّا راوٍ واحد، فهو مجهول، ولعلَّ مَنْ صحَّحه اعتمد على كون مالكاً

رواه وأخرجه مع ما علمه مِنْ تشدُّده وتحرُّزه في الرِّجال، ثمَّ ذكر لنا الأئمَّة عليه بذلك، ثمَّ قال: وذُكِرَ أنَّ رجلاً سأل مالكاً عَنْ إنسانٍ، فقال: لو كان ثقةً، لرأيته في كتبي، قال: وهذا يُفهم منه أنَّ كُلَّ مَنْ في كتبه ثقةٌ، وإن كان قد شَعَّب في هذا أنَّه لا يلزم مِنْ كون كلِّ ثقة في كتابه أن يكون كلُّ مَنْ في كتابه ثقة.

وأقول: إنَّ هٰذا الاستدلال يختلُّ، والتَّشعيب فيه تابعٌ له في الخلل، وذلك أنَّ مالكاً أجلُّ مِنْ أن يدَّعي إحاطة كتابه بثقات العالَم، وإنَّما ينبغي أن تُحْمَلَ القِصَّةَ على أنَّ المسؤول عنه رجلٌ ظاهرُ الملابسة لمالك، فيقول مع مُلَابسته: لو كان عندي ثقةً، ما خلا عنه كتابي، ثم قال ابن دقيق العيد: فإنْ سلكت هذا الطريق في تصحيح هذا الحديث ـ أعني الاعتماد على تخريج مالك له ـ وإلاَّ، فالقول ما قاله ابن منده. انتهى.

وأقول: قد سمعت قوله: إنَّ المشهور عند المحدِّثين أن من يعرف إلَّا برواية واحد عنه، فهو مجهول. وقد قال ابن القطان فيمن كان كذلك إنَّه لا يعرف إسلامه، فضلاً عَنْ عدالته. وقد قال الذَّهبي في «ميزانه» إنَّ في رجال «الصَّحيحين» كثيراً مِنْ ذلك لم يوثقهم أحدٌ، فكيف يقال في الحديث الَّذي في مسنده مثلُ مَنْ ذكر: صحيح، كهذا الحديث الَّذي نحنُ فيه؟ وكيف يكون المشهور عِنْدَ المحدِّثين جهالة مَنْ ذكر، مع تطبيقهم على صِحَّة «الصَّحيحين»، ولم يستثنوا مثل من ذكر، كما استثنَوْا بعضَ أشياء، وهل تلك إلَّا مناقضةٌ ظاهرة، فليكن مِنْكَ ذلك على ذكرٍ، فلا تُنزل مَنْ ليس بحُجَّة، وما ليس بِحُجَّة منزلةَ الحُجَّة، والله العاصم سبحانه.

ويعارض الحديث المذكور ما أخرجه الحاكم من حديث أبي هريرة: «طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسل سبعاً، الأولى بالتراب، والهر مثل ذلك» كذا في «الجامع الكبير» للسيوطي.

(٢/ ٢٧/ س٨) قوله: **وتطهر الآبار بالنزح إجماعاً**.

معنى هذه العبارة: أنَّ النَّزحَ سببُ التطهير إجماعاً، أي: سبب قريب، وهذا بعيدٌ، فإنْ أراد السَّبب البعيد ـ أي: إنه يَقِلُّ الماء المتنجِّس، ويكثر النابع، فتصلح البئر ـ كان ذكر السبب لغواً، إذ الصلاح سبب مستقل ولو بلا

شيء كما زعموا فيما يأتي قريباً، وقد مضى أنّه لا حُجَّة في النَّزح، لوُروده عَنْ صحابيٍّ، على أنَّا لا نُسَلِّمُ أنّه أَمَرَ به على جهة التّطهير، بل يفعل ذلك كلُّ جِلْفٍ حافٍ، فضلاً عَنِ الأذكياء، لحُصول المقصود منه، أعني عدمَ الاستقذار.

(٢/ ٢٧/ س ١٣) قوله: وإذا نضب المتنجس .

ليت شعري ما الفرقُ بين هذا وبين مَنْ قال: المتنجِّس يطهر بالشّمس والرِّيح، فإنَّ ذلك أقوى مِنْ مجرَّد النُّضوب بلا جفاف، فإنْ زعموا أنَّ ذا في المتنجِّس بنحو الماء المتنجِّس، وذاك بعين النَّجاسة كالبول، فما الفرقُ بينهما أيضاً، أعني النجس والمتنجس.

(٢/ ٢٧/ س ١٥) قوله: النَّجاسة في الماء الكثير تُنَجِّسُ مُجاوريها لا الثالث كالغسلات .

ليتني أجدُ مَنْ يصوِّرُ لي هذه المجاورة، فإنَّ الماء في الغسلة الأُولى يداخل جميعَ أجزاء النَّجس والمتنجس أو أكثرها، والغسلة الثَّانية والثَّالثة وما بعد ذلك أبداً، كذلك لا فرق بينهما، فإنْ أرادوا أنَّ الغسلة الأولى تخفِّف النَّجاسة، وكذلك الثَّانية، والثَّالثة تُزيلهما.

قلنا: فسدَ اللَّفظُ والمعنى، أمَّا اللفظ، فلبُعْد معنى المجاورة مِنَ التَّخفيف، وأمَّا المعنى، فلأنَّ الغسلة الأولى صارَ الماءُ فيها رِجْساً لا يطهر، جفَّ أو لم يَجِفَّ، وكذلك الثَّانية، فلا يحصل التَّطهير أبداً.

فإن قالوا: فقد أشار الشَّارع إلى ذلك كما مضى.

قلنا: إنْ صحَّ ذلك، فلتأكيد إزالة النجاسة وتخفيفها مع أنَّه غير مُسَلَّمٍ كما مرَّ.

أمَّا القول الثاني: «إنَّ الماءَ لا يَنْجُسُ»، فهو نصُّ الحديث، وهو المعقول كما ذكرنا، وهو أحقُّ أنْ يُقال فيه قول أكثر الأُمَّة لقوَّته، وممَّن لم يذكره المصنِّف: مالك، واختاره الإمام يحيى. وقال في «التَّقرير»: إنَّه نَصٌّ صريحٌ للهادي، وصححه (ض زيد)، و (ض جعفر)، والحقيني، وهو قول (ص)

بالله، وقـوَّاه المصنِّف كما ترى، ولا يحتاج قائله إلى شيْءٍ مِنَ التَّحكُّمات، كقولهم: فرق بين وُرود الماء على النجَّاسة وورود النَّجاسة عليه، وهو معنى لم يُؤخذ مِنَ الشَّرع، ولا اقتضاه العقل، ولا ارتضاه، إنَّما ألجأهم إليه هذه المسألة، وسيأتيك مِنْ ذلك شيءٌ، وقد مضى.

(٢/ ١٢٨ س٥) قوله: ويطهر الكثير بزوال تغيره .

يقال: التغيير: هو: إما التباس أجزاء النَّجاسة وظُهور صفاته، وإمَّا انقلاب أجزاء الطَّاهر إلى صفاتِ النَّجس الحِسِّيَّة كاللُّون، والطَّعم بمجرَّد الملاقاة، ككثيرٍ مِنَ المركَّبات، كالحبر ونحوه، فالزَّائل بعد ذلك إنَّما هو الصِّفة، إمَّا مِنَ النَّجس، أو منه ومِنَ المتنجِّس، فهذا عينُ القول بزوال النَّجاسة بالشَّمس والرِّيح، أو بمجرَّد اللبث، وتخصيص الماء بذلك دون غيره يحتاج إلى دليل.

وقولهم: عاد الماء إلى أصله من الطهورية.

قلنا: كذلك سائر الأجسام، فليجود البحث، فهو عليلٌ، ولو قعقع مُقَعْقِع.

(٢/ ٢٨/ س٨) قوله: والمولود والبهائم بالجفاف للإجماع .

هذا الإجماع له نظائر، وهو أنْ ينشأ الإنسانُ في قومٍ تلك المسألة منهم بمرأى ومسمع، فيظنُّها مسلَّمةً عند الجميع، فيدعي الإجماع على ذلك، وربَّما ما سمع بها أهلُ المذاهب؛ لأنَّها عندهم مِنْ عرض ما شاركها في وجه الحكم كهذه المسألة، وربَّما يكون الخلافُ شائعاً مع دعوى الإجماع، وسننبِّهك على ذلك مِراراً إن شاء الله تعالى.

باب تعيين الماء للتطهير

(٢/ ٢٩/ س٣) قوله: تطهير النَّجاسة تعبُّدٌ .

اعلم أنَّ الخبث والطيب أمران معقولان في الأفعال كالحُسن والقُبح، وفي الأعيان كالمُستقذر والمُستطاب، ولا شكَّ في مناسبة ملابسة الطَّيِّبات، ومجانبة الخبائث، غير أنَّ العقل لا يستفصلها، وإنَّما قد يُدرك الفرد منها، أو الأفراد كالعـدل والظلم، وكالماء والعَذِرَة، فجاء الشَّرع بتفاصيلها بتعيين محالها في المحسوسات وبيان حدودها في المعقولات، وأمر بالبُعد عنها قبل ملابستها، وأمر بتبعيدها وإزالتها بعد ملابستها، وسمَّى ذلك تطهيراً وتزكيةً، ففي المعاني: بالتَّوبة والكفَّارات، وفي المحسوسات: بالتَّطهير بالماء ونحوه، ولذا جمع بينهما سبحـانـه بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، ونحو هذا قوله تعالى: ﴿يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ [الأعـراف: ١٥٧] أي: يُفَصِّلُ لهم مجمل ما عقلوه إجمالاً، ثم يُفَصِّلُ لهم ـ أيضاً ـ الممنوع مِنْ ملابستها، وما لم يمنَعه، فجائزٌ بالتَّعيين منه، أو بحديث: «إنَّ ما سكت عنـه فعفـو»، ثم شرف المخلوق إنمـا هو بانتسابه إلى خالقه، فاختلفت أحواله، فشرع له التَّنزُّهَ عَنِ النَّجاسة في كلِّ حال، ووجب التَّنزُّه في أحوال إقباله على ربِّه كالصَّلاة، فإنَّها غاية القُرب، ولذا ناسبتها الزِّينَة: ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ [الأعراف: ٣١] ويقرب منها الطواف وتوسط حال ما هو دون ذلك كتلاوة القرآن وسائر أحوال الحج، لعدم الاستغراق في الإقبال، أو للرِّفق بالعبد، وكذلك اختلفت الخبائث في ذاتِ بينِها للأمرين، أعني قوة الاستخباث أو الرفق والإحاطة بتفاصيل ما ذكرنا يختص بها علاَّمُ الغيوب، وإنَّما أعطى سبحانه العقلَ أمراً مجملاً، ولوائح من التفصيل، بحيث يقبل ما يرد عليه مِنَ التَّفـاصيل بعـد علمِـهِ بحكمة الحكيم تعالى، ولذا نقول: مَنْ لم يعلم الحكمـة، فهو مُتزلزِلُ القواعد في دينه، ألا ترى ابن عبدالسلام مِنَ المالكيَّة

والأشاعرة صنَّف القواعد، وأبدى عجائبَ مِن الحكمة، ولكنَّها عندهم بحسب الاتفاق، ثمَّ أحبط ذلك بكلام لا يجترىء عليه إلَّا شرّ أعداءِ الله، وأجهلهم، وأصلَفُهم، فقـال في جواب مَنْ قال: الابتـلاء للثَّواب؟ قد ضللتَ عَنْ سواءِ السَّبيل، أمَا كان في قُدرته أن يُحْسِنَ إليهم إلَّا عِوَضاً عَنْ تعذيبهم بمنزلة رجل يَقْلَعُ عينَ فقير مسكين مجذوم، مقطوع الأطراف، ليطعمه لقمة واحدة، فقبَّحَ الله هذا الاجتراء، وأبعدَ هذا الهذيان والافتراء.

إذا حقَّقتَ ما ذكـرنا، علمتَ أنه لا يصفو الكلام في التَّكاليف أنَّها تعبُّدٌ محضٌ، أو معقولة المعنى، فإنَّ التعبُّديّ له حِكْمَةٌ قطعاً، لكن لما كانتِ الحِكَمُ غيرَ مبـذولة للعقول، ولها نظر إلى جهات واعتبارات لا يسعها إلَّا علم علَّامُ الغيوب، ناط حكمها سبحانه بشيء يتميَّز لنا، ونقدرُ على ضبطه، كتعيين مَحَالِّ النَّجاسة مِنْ بولٍ ودم ونحوِ ذلك، فلم يكن ذلك تعبُّدياً، ولم يفعل ذلك في محل آخر، بل أمر بالحكم مع قيود خاصَّةٍ كالطَّهارة مِنَ الأحداث، فكان أنسب بتسميتـه تعبُّدياً، ويترتَّبُ عليها صحَّةُ الإزالة بكلِّ سبب، فلا يتعيَّن الماءُ إلَّا بدليلٍ حاضرٍ للإزالة عليه، لا بالإحالة عليه فقط، إذ هو رأس المُطَهِّراتِ، فلا يستغربُ ذلكَ، وأمَّا ما لم يعرف ذلك فيه، فنقف عِنْدَ المنصوص، وهو الماء والتُّراب، لا بمعنى أنَّا علمنا الحصر، بل بمعنى أنَّا لا نقدم على الاجتزاء بغيره إلَّا بدليل، ثمَّ هذا سبيلنا في الماء نفسه، فما لم يُسلب اسم الماء ـ وإنْ جاز تقييده ـ فهو ماء، وما سُلِبَ اسمه كعصارة الأشجار. قلنا: نقف عند المتيقَّن حتَّى يَرِدَ في غيره دليل، ولمَّا نجده في الموضعين، وقد نقَّحتُ لكَ هذه الحاشية إلى آخر الباب، وفصلاً مِنَ الباب الآخر إن شاء الله تعالى.

(٢/ ٣١/ س١٣) قوله: وإذا غيَّرتِ النَّجاسةُ بعض أوصافه، فنجس بعض أوصافه، لقوله ﷺ... الخ.

يوهم أنَّ مستند الإجماع هذا للحديث الضعيف ـ أعني الجملة الاستثنائية منه ـ بخلاف أوله، فمعمول به بلا شك، وإنَّما اتَّفق على المنع مِنَ استعمال الماء الذي ظهر عليه وصفُ النَّجاسة؛ لأنَّه يكون المُستَعَملُ مُستعملاً لنفس النَّجاسة لا لأنَّ الماء نفسَه خرج عَنِ الطَّهورية، بَلِ المنع منه خليط النجاسة، لا يمكن استعماله إلَّا باستعمالها، وما لم يظن ذلك فلا نسلِّم أنَّ المنع إنْ سلَّمنا

أنَّ لها صورة في الخارج، لأنَّ الظاهر أنَّ قولنا ما يظنُّ استعمال النَّجاسة باستعماله. وقولهم: ما غيَّرتِ النَّجاسةُ أحدَ أوصافه متصادقان على شيءٍ واحد بحسب الخارج. هذا إن لم يُعْمَلْ بالاستثناءِ المذكور في الحديث، أمَّا لو عملنا به، كان هو المعيار الَّذي ليس معه اختيار، وقد أخرجها عبدُ الرَّزَّاق، لكن فيها عامر بن سعد أمير قَتَلَة الحسينِ السِّبط رضي الله عنه، وأخزى قاتله، ومع هذا هي مُرْسَلَةٌ.

(٢/ ٣١/ س١٤) قوله: فإن تغيَّر بعضُ الكثير، لم ينجس السَّليم.

هذا حجَّةٌ عليهم أنَّ الماء لا ينجس بمُلاصَقَةِ النَّجاسة، ولا بمخالطتها ما لم يظن استعمالها باستعماله، وذلك أنَّ المُلاصقة لو أثَّرت فيما لم يعلم فيه ذلك كما زعموا، لم يفترق حالُ الماءِ المتَّصل فينجس البحر، وكلُّ قول لزم منه أمرٌ فاسد، فهو فاسدٌ، وهذا البعضُ الَّذي ذكره المصنف، إن صحَّ، فقد جرى على خطئه الأول(١)، وأصاب تفريعاً(٢). وأمَّا قول الإمام: قلت: والحق... الخ، فرجوعٌ إلى ما حرَّرناه بواسطة مذهبه في حدِّ القليل والكثير، وهو ظنُّ الاستعمال وعدمه.

(٢/ ٣٢/ س١) قوله: وينجس القليل بها وإن لم يتغير.

اعلم أنَّ القليل والكثير مِنَ الأمور النسبيَّة، فالقليلُ المحقَّقُ هو الفرد، وأكثر الكثير ما لا يتناهى، والرُّتب المتوسِّطة في كلٍّ منها يُطْلَقُ عليها الكثيرَ بالنِّسبة إلى ما تحت، والقليلَ بالنِّسبة إلى ما فوق، وهذا المعنى لا يتحقَّقُ في مسألتنا، وقد يُطلقُ اللَّفظان باعتبار أمرٍ خارجٍ عَنِ الإفراد كلُحوق حُكمٍ مِنَ الأحكام، وهذه المسألة مِنْ هذا القبيل، فمعنى القليل ما تضرُّه النَّجاسة، ومعنى الكثير ما لا تضرُّه النَّجاسة، فعلى هذا لا حاصلَ لصدرِ المسألة ـ أعني قوله: والرَّاكد الكثير لا ينجِّسه إلا ما غيَّره ـ إذ هذا الاستثناء عينُ ما صدر به الفصل، ومُسمَّى الكثير لم يتعيَّن، فيصيرُ حاصله: لا تنجس النَّجاسة ما لا تنجسه، إذ كونه كثيراً مترتِّب على أنَّها لا تنجسه، إذ لا معنى له إلاَّ ذلك، كما قدَّمنا، وكونُها لا تنجِّسه

---

(١) في الحاشية: لعله اعتبار الملاصقة.

(٢) في الحاشية: لعله القول بنجاسة الجميع.

مترتِّبٌ على كونه محكوماً بكثرته، وكذلك الكلامُ في القليل للمقابلة، فكان تحريرُ المسألة: هل للماء حالٌ تضرُّه النَّجاسة، أي: يُحكمُ عليه بحكمها غير الصُّورة الإجماعية أم لا؟ وأمَّا الحُجَّة فالنافي باقٍ على الأصل، فلا يلزمُه دليلٌ، ولا يجوزُ له العمل على خلافه إلَّا بدليلٍ، فأمَّا احتجاج الإمام بأنَّه يستعمل النَّجاسة باستعماله، فإمَّا أنْ يُريدَ القدر المعفُوَّ، أو غيرَ المَعْفُوِّ، وكلٌّ منهما محلُّ اتِّفاق، فلا يتحقَّق معنى القِلَّةِ والكثرة. ألا تَرَى أنَّ مِلْءَ قِشرة البيضة تتلاشى فيها القطر مثلاً إلى القدر المَعْفُوِّ، فإذا حكم بكثرة هذا ـ كما زعمه المصنِّفُ في جواب الإمام يحيى ـ فقد بَطَلَ معنى القليل، فلا يبقى للنجاسة حالٌ تضرُّه إلَّا ما يقَعُ به التَّغيرُ تحقيقاً أو تقديراً، وحديث: «لا يَبُولَنَّ أحدُكُمْ في الماءِ الدَّائِمِ» في جميع رواياته: المراد منه: منع إفساده بتوارُدِ الاستعمال، كما ذلك مشاهَدٌ، ويقوله كلُّ عاقل بمجرَّد عقله، وذكر الاغتسال لتقبيح فعلِ الفاعل، كنهيه صلى الله عليه وآله وسلم أنْ يَضْرِبَ الرَّجل امرأته ضربَ العَبْدِ، ثم يضاجعُها مِنْ آخر اليوم، لم يُرِد صلى الله عليه وآله وسلم النَّهْيَ عَن الجمع بين الأمرين، بل تقبيحَ فاعِلِ ذلك، وتصويره في عينه لينفرَ عَنْهُ، ويدرك منافاته لما ينبغي، ونظائرُه كثيرة، وأمَّا ترجيح الحظر، فقاعدةٌ غيرُ صحيحةٍ، فإنَّهم علَّلوها بالاحتياط، والاحتياطُ تركُ الحكم ما لم يلج إليه دليل نعم التَّركُ عملاً احتياط، لا الحكم الكُلِّي، والتَّقوُّل على الله بِمَا لم يَقُلْ، وقد بسطناها في مواضعَ أُخر، مثل «حاشية ابن الحاجب» في الأصول. وأمَّا حديث الولوغ، فقد مضى ما يتضمَّن أنَّهُ لا حجَّة فيه هُنا.

هذا وأمَّا سنَدُ المانعين، فحديث: «الماءُ طهورٌ». الحديثُ نصٌّ صريح، سِيَّما مع لفظة «طهور»، ولفظة «خلق»، ومع السَّبب، مع أنَّه لا يَلزمُهم الاستدلالُ، ولا يضُرُّه التَّخصيصُ بالصُّورة الإجماعية، عقلية كانت أو شرعية ـ أعني: مستندها ـ على أنَّا بيَّنَّا في «الأرواح النَّوافح» أنَّ هذا العموم غيرُ مخصَّصٍ ألبتَّة، وسائر الأقوال في القليل لا يضرُّك أنْ لا تنظُرَ فيها، وإنْ نظرتَ، لم تَحتَجْ إلى مُعين، والمعقولُ منها حديث القُلَّتين، وفيه ضعف، ومِنْ أعظم القوادحِ فيه أنَّه أحاله على مجهول، والحكيم منزَّه عَنْ ذلك، وقد بسَطَ الكلامَ العسقلانيُّ وابنُ دقيق العيد بما يشفي، وغيرُهما، وأمَّا تكلُّفُ المُتَمَذْهِبَةِ، فما لم يهن عليك أمره أينما كان، فأنت في تِيهكَ بعدُ.

(٢/ ٣٣/ س٥) قوله: والجاري في ذلك كالرَّاكد .

نقلُ المذاهب هنا غيرُ خالٍ عَنْ إشكالٍ، إنَّما المشهورُ به الشَّافعية، أمَّا الحنفية، فالمعروفُ في كُتُبهم، ونقلَ النَّاسُ عنهم أنَّه ملحقٌ بالكثير، وكذلك الكثيرُ مِنَ العترة، وقد نبَّه عليه الإمامُ عزُّ الدِّين في البعض.

(٢/ ٣٣/ س٩) قوله: بوروده على النَّجس .

خلافُ الشَّافعية هُنا ممَّا لو جُمِعَ نظيرُه لأهل المذاهب، لكان فنَّاً عجباً، ومتنـزِّهاً مستغرَباً، وليس في حيِّز الاستيقاظ لهمُ مُتَعَلَّقٌ، إذ الغرضُ منه ـ إن سلَّمنـا أنَّـه ليس بتعبُّـدٍ ـ صيانـةُ الماء، ولذا كان ثلاثاً؛ لأنَّه يناسب الصِّيانةَ المبـالغـة، والصِّيانـةُ لا تختصُّ النَّجـاسـة، بل يكونُ مِنْ كلِّ مُستَقْذَرٍ، وهم مُناقضون لأنفسهم في نحوِ ما لو صُبَّ الماءُ على نجاسة غير عينيَّةٍ في إناء فإنَّه ينجُسُ عنـدهم، وقد أوردَ عليهم هذا ابنُ عبدالبَرِّ، وأجابه العراقيُّ بالمغالطة بالعينيَّة، لأنَّ إزالة العين لا بُدَّ منه، فلذا مثَّلنا بغيرِ العينيَّة كبولٍ جافٍّ.

(٢/ ٣٣/ س١١) قوله: وإذا تغيَّر الكثير بطاهر .

قد قدَّمنا أنَّه لا وجه للطَّهارة بعد الحكم بالتَّنجيس، وهذه المسألة أَولى بالضَّعف، إذ دعوى أنَّه ينجُسُ المتغيِّر بطاهر ولو بحراً، مِمَّا لو وردَ عَنِ الشَّارع، لكان تعبُّدياً، بل نقول ذلك فيما لا أصلَ له في التَّطهير مِنَ المائعات، فضلاً عمَّا خُلِق طهوراً، ولا نحكم إلاَّ بمنع استعمال النَّجاسة، وأمَّا أنَّ حكمَ النَّجاسة يتعدَّى إلى أيِّ مُلاصِـقٍ، فلا دليلَ عليه، ولو دلَّ عليه نصٌّ صريحٌ، بحيث لا يجوز أنَّه لأجل استعمالِ النَّجاسة كخبر الفأرة لكانَ تعبُّداً محضاً.

(٢/ ٣٤/ س٥) قوله في المستعمل: «وهو غيرُ مُطَهِّرٍ».

هذه المسألة مِنْ أعجبِ المسائل لِشُيوعِها في الأكثر، ولا وجه لها، وهي دعوى هذه شواهدها، فتكميلُ السَّلف الطهارة بالتَّيمُّم مِنْ دون أن يتلقَّفوا ما تساقط مِنَ الأعضاء.

قلنا: حاشا محاسن الشَّريعة مِنَ الأمر بجمع الأوساخ، وقولهم «لا يُستقذَرُ»

دفعٌ للضَّرورة، وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم لولده الحسن رضي الله عنه: «كخ كخ، إنَّما هِيَ غُسالَةُ أوساخ النَّاس» فإذا كان قد خَبُثَ إليه الغُسالة المعنويَّة، وقذَّرها، لتَنْفِرَ نفسُه الشَّريفة عنها، وهي تمرةٌ طيِّبةٌ، إنَّما استقذارُها للشَّبه المعنويِّ بالمستقذَر حِسَّاً، فما ظنُّك بالغُسالة؟

وعلى الجملة: فالدَّافع مكابر، فلا يُناظَر، وكونُه فلاناً وفلاناً الحقُّ أكبر منهم، ثمَّ مَتَى نظرَ الصَّحابَةُ في ذلك وظهر وشاع، فإنَّه إنَّما يجتمع المُدُّ مثلاً مِن تقطار عشرين إنساناً مَع قصدِ الرِّفق بالماء مِنَ المتوضِّئين حسبما يقتضيه السَّفرُ، ونَدَبت إليه الشَّريعة مطلقاً، فهل قال قائلُهم: لو أجزأ المستَعْمَلُ، لذهبتُ أجمعُ ما يتساقط فى الرُّكب، لعلِّي أتوضَّأ به. ثمَّ أجمعوا على ذلك، وكانوا كلَّ أمَّة محمد صلى الله عليه وآله وسلم، إذ هذا كلُّه شرطُ الاحتجاج بفعلِ السَّلف الَّذي يجبُ به الواجب، ويَحرُمُ به الحرام، لا ما يُطلب به مُجَرَّدُ التَّرجيح والاعتضاد مع وجود دليلٍ آخر.

وعلى الجملة: فهذه مجازاة ومصاحبة لمَنْ قال، لا لما قال، إذ لا يستحقُّ النَّظر فيه أصلاً، والاحتجاج بحديث النَّهي عَنِ الوضوء بفضل المرأة أعجب، ويَدُلُّك على أنَّ مرادهم مجرَّد المدافعة بما ينفع، وبما لا، كما يفعله مَنْ دهَمَه الصِّدام، وإلاَّ فلا دِلاَلَةَ فيه أصلاً، إذِ الفضلُ ليس بمستَعْمَلٍ في اصطلاحهم، ولا يشمله حدُّهم، وأيضاً ما الخصوصِيَّة للمرأة؟ وأيضاً هم لا يعملون بالحديث المذكور في الحكم الَّذي وَرَد لأجله، إلاَّ أن يكون ابنُ حنبل في بعض صُوره. فليت شعري! كيف يسوغُ مثلُ هذا للمتَّقين، أو يجوزُ على المُتَيَقِّظِينَ؟

(٢/ ٣٥/ س٤) قوله: «فإذا اختلط بالقراح، فالحكم للأغلب».

فهذا تحكُّم، هلاَّ قالوا: هو كما لو خُلِطَ ماءٌ بلبنٍ يراعى فيه زوال الاسم، أو نحو ذلك، لأنَّهم أرادوا هنا بالأغلب: ما يزيد على النِّصف، وإن قلَّتِ الزِّيادة، كما هو مصرَّح في كُتبهم، وأمَّا الشافعية فقد أجرَوْهُ في ذلك مجرى النَّجس، وكذلك الحنابلة، حتَّى فرَّعَتِ الشَّافعية تفريعاً صحيحاً على أصلٍ مُنهارٍ، فقالوا: إذا فرغ المتوضِّىءُ مِنْ غَسل وجهه، وأراد أخذَ الماء ليدِه، فلا يُدخِلها؛ لأنَّه بالمُمَاسَّة يصيرُ الماءُ مستعملاً. قالوا: فلا بُدَّ مِنَ التَّحرُّزِ مِنْ

ذلك، ثمَّ رأوا مِنَ الحيلِ أنْ قالوا: ينوي الاغتراف المُجرَّدَ، فذيَّلوا الأُعجوبة بأعجبَ منها، وكذلك قالوا: كيف يمكنُ تقديمُ المضمضَةِ والاستنشاقِ على الوجه، ولا بُدَّ مِنْ إيصال الماءِ بالجزء الملاصِقِ للفم والأنف، وما شِئْتَ مِنَ التَّفاريع الغريبة، والَّذين نقموا ذلك عليهم مَع الموافقة في الأصل أحقُّ باللَّوْمِ.

(٢/ ٣٥/ س٧) قوله: «فإنِ انغَمَسَ في قليلٍ، صارَ مُستعملاً».

هذا التَّفريع لا يصحُّ على مَنِ اغتفر النِّصْفَ فما دون مِنَ المستعمل، أو دونَ النِّصفِ، كما هو مذهب المصنِّفِ، وإنَّما يجيءُ لغيرهم، فإنَّ المستعمل - بزعمهم -: ما اتَّصل بالمَحلِّ، وانفصل عنه، وأزال حكماً، ومِنَ المُحَالِ أنَّ الماءَ الَّذي انغمس فيه يباشِرُ المَحَلَّ بكُلِّه، وكذلك الأُصبع، كيف يصير بغمسها مستعملاً بناءً على ما ذكر؟! وكان هذا وقع مِنْ صاحب «الانتصار»، أو مِنَ المصنِّف في حالِ النَّظر في كُتُبِ الشَّافعية؛ لأنَّه على أصلهم، والله أعلم.

وعلى الجملة، فقد وهم للإمام (ي) في تفريع مسألة الانغماس، ولم يتيقظ لذلك المصنِّف، وجاءَ عزُّالدِّين، فقال: لم تتقرر المسألة، في ذهنه غفلة عَنِ الوهم المذكور.

(٢/ ٣٤/ س٩) قوله: «قلنا: البدنُ كالعُضوِ الواحد».

أورد عليهم عزُّالدين أنَّ هذا الاعتذارَ إنَّما يتمُّ بعد ثُبوتِ أنَّ المستعمل غيرُ مُطَهِّر، ولمَّا يتمُّ فهو مردودٌ، ويقال للجميع: يلزمُكم أن لا تحصل الطَّهارة؛ لأنَّ الماء أولُ ما يَمَسُّ العضوَ يرفعُ حكمَ المحسوس، فيصير مستعملاً، فلا يمكنُ التَّطَهُّرُ إلَّا أنْ ينغمِسَ في ماءٍ مستبحر. وأجابوا: بأنَّ ذلك مستثنىً ما دام في العُضو، وهو احتراز بِمُجَرَّد المذهب، وهو كما قال ابن الحاجب: من جنس اللَّعب.

وتجادل رجلان مِنْ أهلِ مكَّةَ بحضرة أميرها مِنَ الأشراف، فقال أحدُهما: الأنسابُ كلُّها مظنونَةٌ. فقال خصمهُ مخاطباً للشَّريف: يقول: نسبُكم غيرُ معلومٍ، فاستثنى ذلكَ الرَّجلُ، قال: إلَّا نَسَبَ مولانا.

وقد ألطفَ الشَّافعي، فأوقع بمِثْلِ ذلك مَن قال له: كيف تدَّعي وُقوعَ الإجماع؟ فقال له الشافعي: أما تعلَمُ أنَّهم أجمعوا على خِلافَة هذا؟ ـ مشيراً إلى الخليفة العباسي ـ قال: بلى. فكأنَّه قال: يستحيلُ وقوعُ الإجماع إلَّا على هذا الخليفة، وإنَّما أراد الشَّافعي قطعَ اللَّجاجِ، والله أعلم.

(٢/ ٣٦/ س٣) قوله: «لقولِ العَبَّاس».

لا وجه للاحتجاج به، سِيَّما لم يشعر أنَّه أخذه عَنْ دليلٍ، بل ظاهِرُهُ أنَّه شيْءٌ قاله مِنْ قِبَلِ نفسه، وقد استدلَّ في «المنتقى» على عدم الكراهة بتطهُّرِهِمْ بالماء الَّذي نبع مِنْ أنامله صلى الله عليه وآله وسلم؛ لأنَّ غاية زمزم ماء شريف، وقال الله تعالى لأيُّوبَ عليه السَّلام: ﴿ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هذا مُغْتَسَلٌ بارِدٌ وشَرابٌ﴾ [ص: ٤٢]، وقد كان صلى الله عليه وآله وسلم يتبَرَّكُ بالمطَرِ النَّازل؛ لأنَّه قريبُ العهد بربِّه، ولم يمنع ذلك التَّطَهُّر به، وكلُّ هذا سندٌ للمنع.

(٢/ ٣٧/ س٥) قوله: «ولا بِغَصْبٍ».

هذه كمسألة الصَّلاة في الدَّار المغصوبة، وقد منعها المعتزلَةُ، وأحمدُ بن حنبل، والباقِلَّاني، وأكثرُ المتكلِّمين، فلا أدري كيف يختلفُ كلامُ الرَّجُل[1] باعتبـار تكلُّمه مَع أهلِ فنَّيْنِ كالأصول والفروع، وهذا غيرُ عزيزٍ، وقد حقَّقنا البحثَ فيه في «حاشيتنا» على ابن الحاجب، ولعلَّه يتكرَّر التَّنبيه على ذلك هُنا لكثرة عُروضه، وبيان صحَّة قول المانع: إنَّ الحركة التي لأخذِ الماءِ مأمورٌ بها مِنْ حيث إنَّها وضوءٌ منهيٌّ عنها، من حيث إنَّها تصرُّفٌ ممنوع، ولا يجتمع الأمرُ والنَّهي إلَّا على شذوذٍ مِنْ غُلاة نفي الحكمة، ودعواهم الجهتين عبارةٌ لا معنى تحتها كما ذكرنا، فتأمَّلْ.

وحاصلُه: أنَّ المطلق يستحيلُ وجودُهُ في الخارج، فلا يطلُبه الحكيم، فهو مطلوبٌ مع قيدٍ ما، ولا بُدَّ أنْ يكونَ القيد قبيحاً، إذ لا يطلبُه الحكيمُ، فلو جاء

---

(١) في الحـاشية: فإنه نقل المصنف إجازات الوضوء بالمغصوب عن المعتزلة والفقهاء، ومنهم أحمد بن حنبل.

نصٌّ في صورة تشتمل على قبح، عَلِمْنَا خُروجها عَنِ القبح في نفس الأمر، وكانت تعبُّدِيَّةً، وامتنع إلحاقُ غيرِها بِهَا.

ثمَّ اعلم: أنَّ هذا الكلامَ فيما هو مطلوبٌ وجوباً أو نَدْباً، أمَّا المباح، فلا محـذور كالذَّبح المُباح بالسِّكين الغَصْب، إذ لا يلزمُ طلب المتناقض، أي: افعلْ لا تَفعَلْ، أمَّا لزومُ أنْ يكونَ حَسَناً قبيحاً، فلا يضرُّ، إذ يقبلُ الجهتين، ولا يلزمُه المحال المذكور.

فإن قلتَ: هل يلزم مِنْ هذا التَّحرير ما اختاره المصنِّفُ في المسألة الآتية أنَّ العبرة بالابتداء، حيث يكون عاصياً بالإقدام. حتى قال الشَّارح: اختص المصنِّفُ بهذا التَّفصيل، وهو اعتبار الحقيقة إلَّا حيث يكون بالإقدام عاصياً، فاعتبر الابتداء.

قلتُ: التَّحقيق: أنَّه لا يلزمُ ما ذكره الإمام قدّس اللهُ روحَه؛ لأنَّ العصيان إنَّما هُوَ بالاعتقاد فقط، والفعلُ نفسُه ليس بقبيحٍ، ولذا لو رأيناه يأكلُ طعامَه متوهِّماً أنَّه طعامُ الغير، لم يجب علينا نهيُه بخلافِ العكس، إذْ هُوَ قبيحٌ في نفسه ممنوعٌ، لكن سقطَ عَنْهُ الإثمُ؛ لعدم التَّعَمُّدِ حيث لا تقصير، فإذا استعملَ غصباً ظنَّه حلالاً، لم يصحَّ وضوؤه، إذ يلزم منه اللَّازم المحال الَّذي ذكرناه، أي: كونه مأموراً منهيّاً.

فإن قلتَ: المفروض أنَّه ليس بعالمٍ، فكيف يكون منهيّاً؟

قلتُ: له حكمُ العالم؛ لأنَّه متمكِّنٌ مِنْ تحقيق النَّظر، ولولا ما تفضَّل اللهُ به مِنَ العفو، لكان آثماً، أمَّا لو لم يتمكَّن، لم تَبْعُدِ الصِّحَّةُ؛ لأنَّه أتى بما كُلِّفَ به، فإنِ انكشفَ له بَعْدُ خطؤه، هل يتجدَّد عليه تكليفٌ؟ هي مسألة مطوَّلة في أصول الفقه، لا يسعها هذا المحل، وقد ذكرنا ما عندنا فيها في «حاشية ابن الحـاجب»، فالصَّحيحُ قول الجمهور: إنَّ العبرة بالحقيقة، وصُوَرُ المسألة لا تُحصى، فهي جديرة بالاهتمـام، وتنقيحُهـا مما يختصُّ الأفراد، والتَّوفيقُ بيدِ الآخذِ بنواصي العباد.

(٢/ ٣٨/ س٤) قوله: «وكره (ح) سؤرَ الفرسِ والحمارِ والبغلِ».

عباراتهم في كتبهم: أنَّ هذا مشكوكٌ فيه، وأنَّه يُتَوضَّأُ به، ويتيمَّم مع الوضوء، وهو في نفسه طاهرٌ، وهذا ليس معنى المكروه، ولذا قال في «عيون المذاهب» مِنْ مصنَّفات الحنفية، وهو للسّكّاكي شارح «الهداية»، وجعله في المذاهب الأربعة: وسؤر حمار وبغل مشكوك يتوضأ به ويتيمّم، وعند الثلاثة: مطهِّر، وعند أحمد: نجس، وعنه: مشكوك، وعن مالك: مكروه، ففرق بين المكروه والمشكوك.

«فصل»

(٢/ ٣٩/ س٦) قوله: «(الصَّيدلاني) لا، بل يتحرى [(ي)] لا وجه له».

يقال: إنْ كان التَّحري ممكناً، فكيف يقال: لا وجه له؟ وهو محلُّ اتِّفاقٍ أنَّه يعمل بِمَا يحصل الظَّنُّ، وإنْ كانت قرينة غير خبر العدل، وإن كانَ المفروض انحصار الإمارة هنا على خبر العدلين، فكيف يقول عاقل: يطلب غير الممكن؟ ففي الكلام مرض.

(٢/ ٣٩/ س١٠) قوله: «فطاهرٌ، إذ لا يقين».

سيأتي للمسألة إعادةٌ في الكلام على طهارة الحدث، ونُشبع الكلام هناك، والحقُّ: العمل بالظَّنِّ، إذ هُو وصف المكلَّف في الحالة الحاضرة، ولا يكلَّف بما كان عنده في الماضي، وقد زال بِضِدِّهِ.

(٢/ ٣٩/ س١١) قوله: «التَّحري مشروع».

أقول: التَّحري نوعٌ مِنْ طلب الأدِلة على الحقائق، والدَّليل عليه هو الدَّليل على غيره، ومِنَ الأدلَّة ما ذكره المصنِّفُ.

وعلى الجملة، فجمهور الشَّريعة ظنِّيٌّ قطعاً، والمعلومُ أقلُّ قليلٍ بالنِّسبة إلى المظنون، فمن أخرجَ صُوَرَهُ، نظرنا في دليله.

فإن قلتَ: فصورَةُ الميتة والمذَكَّاة الَّتي قاس عليها المخالِفُ، ثم خرجت؟

قلتُ: زعمَ الإمام يحيى أنَّ المخرج لها الإجماع، وقد اعترضه في «الغيث» بأنَّه يُروى الخلافُ عَن النَّاصر والغزالي والقاضي زيد، ثمَّ زعمَ أنَّ الأولى في الجواب: أنَّ الشَّريعة قضت بالاحتياط في الفُروج ما لم تَقْضِ به في غيرها، سيَّما الطَّهارة، فبابها أسمح.

أقولُ: غايةُ هذه القضية ـ إنْ سلمت(1) ـ أنْ تصلح للتَّرجيح في محاله، ولا تصلُحُ دليلاً مستقِلاًّ تخرج صوره مِنْ جملة قطعيَّة، فهذا جهدُ الإمامين العظيمين في هذا المطلب، فما ظنُّكَ بغيرهما؟ ثمَّ اشتراط زيادة الطَّاهر تحكّم، بَلِ الواجب التَّحرِّي، ولو في المنفرد، إذ الاستناد فيه إنَّما هو استصحابٌ مجرَّدٌ، والاستصحابُ إن قام دليله، إنَّما هو خُلْفٌ عَنْ سائر الأدلَّةِ، وأكثرُ النَّاسِ اعتماداً على الاستصحاب الشَّافعية، ومِنْ غُلوِّهم فيه ما حُكي عَنِ الخراسانيِّين: أنَّه لا حاجة إلى التَّحري، وقد وجَّه قولهم به في الشَّرح، وهو واضحٌ.

وأمَّا حديث: «ظنُّ المُؤمنِ لا يُخطِىءُ»، فالظَّاهر أنَّها عبارة تُنُوسِخَت مِنَ الرُّواة بالمعنى من حديث: «فِرَاسَةُ المُؤمِنِ» وجرى على بعض الألسنة بغير رواية، وكيف يثبت ذلك؟ ومَنْ خرَّجه؟ وقد عرفت مِنْ هذا ما يُذْكَرُ في الإهراق، فلا معنى للتَّطويل به.

(٢/ ٤٠/ س١١) قوله: «إذ لا يكفي الظَّنُّ مع إمكان اليقين».

أمَّا إنَّ إيثارَ المتيقَّن يرتقي إلى أعلى درجاتِ الأولَويَّة، فلا شكَّ في ذلك، وأمَّا الُّلزوم، فيدلُّ له قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «وإذا أمَرْتُكُم بأمرٍ فأتُوا مِنْهُ ما استَطَعْتُم»، غير أنَّ الله سبحانه وتعالى تصدَّق علينا بتخصيص هذه الكُلِّيَّة صدقةً منه، فلا بدَّ لنا مِنْ قَبُولها، منها: صلاته صلى الله عليه وآله وسلم في الأبطَح مُنْذُ قَدِمَ مَكَّةَ، بعد أن طاف، ولم يقرب الكعبةَ حَتَّى طلَع عرفات يوم ثامن. وسيأتي ذكرُ ذلك في محله. ومنها: صلاتهم في مِنَىً. ومنها: قضايا كثيرة وقعت مِنَ الصَّحابة

---

(١) في الحاشية: إشارة إلى أنه لا تفاوت الأحكام في الحرمة مثلاً في نظر الشارع، وقوله: تخرج به صورة من صور الميتة والمذكاة، في أنها تخرج عن قاعدة التَّحري.

بالظَّنِّ مَع إمكان العلم، وقيام الحُجَّة على من أتاه عنهُ[1] صلى الله عليه وآله وسلم، ولو واحداً بلا قرينةٍ تُفيد العلم، وقد صرَّح في «الفصول» بجوازِ العمل بالظَّنِّ مع إمكانِ العلمِ، فجعلها أصوليَّة كُلِّيَّةً، ويكادُ أن يُجمعَ النَّاسُ عليها عملاً.

«فصــل»

(٢/ ٤١/ س٢) قوله: «ضرب لا يعمل فيه إلَّا بالعلم».

هذا مسلَّم في الجملة، كمسألة التَّوحيد ونحوها، وفي الفُروع كالشَّهادة، لكنَّهم قد يدَّعُونَ أشياءَ ليس عليها دليلٌ كهذه الأمثلَة الَّتي ذكرها المصنِّفُ، وقد رسمنا تنبيهاً في كتابنا «العَلَمُ الشَّامخُ» ما رأينا أنَّا قد سُبِقنا إليه في تحقيق هذا البحث، فليُراجَعْ.

وأمَّا تقسيمُ الظَّنِّ، ثمَّ توزيعُه على الأحكام، فما رأينا المسألةَ ذاتَ شِيَاعٍ في النَّاس، ولا ذاتَ وجهٍ وجيهٍ، وإنَّما الواجبُ طلبُ الظَّنِّ الأقوى إنْ أمكنَ، وإلا اقتُصِرَ على الممكن مِنْ أدنى الظَّنِّ، ولا يجوزُ تركُ حكمٍ لعدم حُصول الأقـوى مع حصول الأضعف بعد إبلاغ الجهد، لقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللهَ ما اسْتَطَعتُم﴾ [التغـابن: ١٦] وكـان الحـامِـلُ للقـائـل بهـا: التباس العارض بالمعروض، لأنَّ بعض القضايا يتسارع الظَّنُّ فيها، وقد يستمرُّ أو يغلب لا أقل، كمسألة المنادي، وبعضُها يتوقَّفُ الظَّنُّ كمعلومٍ ينتقل عنه، فلمَّا انتقل عن مِثْلِه إلى تحـامُـل قويٍّ، فعاد البحثُ إلى أنَّ المحالَ تختلف بكثرة الدَّواعي وقِلَّة الصَّوارف، وأمَّا توزيع الظُّنون على الأحكام، فتحكُّمٌ بلا دليلٍ، وقَدِ اعترض في الشَّرح هذا البحث بنوع طوَّلَ وتكلَّم فيه جماعَةٌ بنحوه، واللهُ أعلمُ.

(٢/ ٤١/ س٨) قوله: «ويحرم استعمالُ آنيةِ الذَّهب والفِضَّة».

الذي ورد في السُّنَّة النَّبويَّة: المنع مِنَ الأكل والشُّرب في آنيتهما، ومنع مِنَ

---

(١) في الهامش: «الظاهر أن الفاعل محذوف، والتقدير: أتاه آتٍ، وضمير المفعول قائل الموصول».

التَّحلي بالذَّهب، ولو بخرْ بَصِيصَة[1] أو مثل عينِ جرادة، وقال صلى الله عليه وآلـه وسلم في حديثٍ أخرجـه أحمد، وأبو داود في آخر حديث في تحريم الذَّهب: «. . . ولكِنْ عَلَيكُمْ بِالْفِضَّةِ، فالْعَبُوا بِهَا لَعِباً»، وفي «البخاري»: أنَّ أمَّ سلمة رضي الله عنها كان لها جُلجُل[2] مِنْ فِضَّةٍ فيه شعرات مِنْ شعرِ النَّبيِّ صلى الله عليه وآله وسلم، فكان إذا أصابَ الإنسان عينٌ أو شيءٌ، بعث إليها بإناءٍ، فخضخضت له، فَشَرِبَ منه.

واعلم: أنَّ النَّـاظـر يقـول: خرقت السماء، فلا بد أن تنفى له بالوظيفة الجدليَّة، فنقول: الأصلُ الحِلُّ، وقد منع صلى الله عليه وآله وسلم مِنَ الأكل والشُّـرب بإنـاءِ الفِضَّـةِ بعبـارتِهِ الصَّحيحة الفصيحة، وهو الَّذي أُوتِي جوامِعَ الكَلِم ، وما يَنْطِقُ عَنِ الهَوَى، فصوغُها موافِقٌ لما أراد علَّامُ الغُيوب الَّذي عَلِم ما سَتُحَـرِّفُونَ مِنَ العبَارة النَّبوِيَّةِ، فنحن نقفُ على عبارَته المباركَةِ، ولا تلزمنا عبارَتُكم المبتَدَعَةُ، فإنْ زعمتم أنَّ عبارَتكم نتيجة قياس، فبينوا الإلحاق بأدلَّته، ودعوا العبارة النَّبويَّة بحالها، وليس لهم إلَّا ما يتخيَّلونه مِنَ المناسبة الَّتي غايتها ـ لو تسلمت ـ أنْ تصلح للعِلِّيَّة، لا أنَّه يجبُ التَّعليل بها، وقد فعلوا هذا فيما لا يُحصى، كمسائل الربـا وغيرها، كما بيَّنَّاه في مواضع منها في «الأرواح» في مسألة الربـا، وكذلك نقول: جَاء النَّهي عَنِ الذَّهب خاصَّةً في غير الآنية في عِدَّة أحاديث، بحيث إنَّها تقضي بكراهته للنِّساء الكراهة الشَّديدة، فمن أين لكم الاستثناء؟

نعم، القـومُ جاؤوا بعبـارتهم العـامَّـة، فعبَّـروا بدل الأكـل والشُّـرب بالاستعمال، ثم رأَوا صُوَراً مِنَ الفِضَّة قد سوَّغها الشَّارع، فقاسوا الذَّهب عليها، وألْغَـوا الفـرق النَّبَـوي، هذا صنيعهم أشرنا إليه في الجملة لتتنبه له في هذا الموضع في عدَّة مواضع إن كنت مُؤَهَّلاً لذلك، وإلَّا: فَدَعِ المكارِمَ لا تَنْهَضْ لِبُغيتها، واجثم على الإلف والعادة حَتَّى تأتِيَكَ نهايتُها.

---

(١) في الحاشية: فيه: «من تحلى ذهباً أو حلَّاه ولده مثل خَرْبصيصة» ـ هي الهنة التي تتراءى في الـرمـل لهـا بصيصٌ كأنَّها عين جرادة، ومنـه: حديث «إن نعيم الـدنيا أقـل مِنْ خرْبصيصة». انتهى من «النهاية»، من باب الخاء المعجمة مع الراء المهملة. وذكر في «الصحاح» و«القاموس» في باب الصاد المهملة في فصل الخاء المعجمة.

(٢) في الحاشية الجلجل: بالضم: الجرس الصغير قاموساً .

(٢/ ٤١/ س ١١) قوله: «لعينهما أو للخُيَلاءِ». ظاهر.

«لعينهما»: لذاتهما، ولا معنى له إلا أنْ يُريدوا التَّعبُّدَ، إذِ التَّحريمُ وغيرُه لا ينسب إلى الـذَّات مِنْ حيث هي، بل باعتبار وصف، وأمَّا الخُيَلاء، فهي المناسبة الَّتي أشرنا إليها، وقد فرَّعَ عليها ما ترى، حتى إلحاق الياقوت ونحوه.

(٢/ ٤١/ س ١٢) قوله: «لانفصال الطَّاعة».

هذا مخالف لِمَا عرفت مِنْ تقرير هذه المسألة، وهو اتِّحاد حركة الوضوء، فإنَّـه مأمـورٌ بها مِنْ حيث إنَّها عبادة مَنْهيٌّ عنها مِنْ حيث إنَّها استعمال محرَّمٌ بزعمهم، فهذا مِنَ المصنِّف عدم رعاية للتَّفريع، وكثيراً ما فعله غيره في هذه المسألة مِنْ مانعٍ أو مُجَوِّزٍ.

باب قضاء الحاجة

(٢/ ٤٤/ س٢) قوله: «استقبال القبلة».

أدلّة النّهي في هذه المسألة كثيرةٌ واضحةٌ في السُّنّةِ، وأصل النّهي للتّحريم، وليس فيها ما يصرفُه عَنْ ظاهره، بل ما يؤكّدُه، وليس فيها ما يدلُّ على الفرق بين العمران وغيره، ولا ما يصرفُه إلى الكراهة إلاّ آراء مَنْ يؤيّدُ الجمعَ بين الأحاديث من دون نظرٍ في حقائق رواياتها وألفاظها، بحيث لا يبقى له مُعَدَّلٌ إلاّ الجمع أو الإطّراح، وليس فيها ما يصلُحُ لمقاومة أدلّة التّحريم، ألا ترى إلى أحاديث «أَوَ قَدْ فَعَلُوهَا؟» ما أشدَّ نكارته، وكيف يقالُ ذلك مع ما قد أثبت عنه مِنْ أدلّة التّحريم؟ وأشفها حديث جابر، وهو حكايةُ فعلٍ محتملة، فلا تقومُ بها حُجّةٌ في معارضة صرائح الأقوال. ومثله حديث ابن عمر، مع أنّه يحتمل الخُصوصيّة؛ لأنَّ القضيّة لم تقع على وجه تبليغ الشّرائع لعدم قصدِ الرّائي والمرئيّ كما ذكره ابن دقيق العيد، ونِعمَ ما قال.

والعجب مِنْ قول الإمام: «قلنا: الظّاهرُ العموم والصّحّة»، مِنْ أين كان الظّاهر الصّحّة، بل الأصل عدمها، ولو سَلِمَتْ أدلّةُ الإباحة، لم يسلم بقاءُ الكراهة إن أراد نسخاً، وأمّا صرف أحاديث النّهي إليها، فبعيدٌ جدّاً عند النّاظِرِ فيها، ولذا قال أبو أيوب: فننحرفُ ونستغفِرُ اللهَ. وفات الإمامُ هنا الأحوط الّذي يعتمده في مثلها، وترجيح جنبة الحظر، أو لم يحتج إليه.

(٢/ ٤٥/ س٨) قوله: «هذا تعسُّفٌ».

ليس بتعسُّفٍ، بل هو الظّاهر، كيف وفي بعض الرّوايات ذكرُ الكعبة باسمها، وكونها قبلتنا أحياءً وأمواتاً، وهل يَصدق ذلك في بيتِ المقدس؟ هذا إن كانتِ الإشارَةُ إلى صدر احتجاجِ الخصم، أو إلى مجموعةٍ، وإن كانت إلى

تأويل حديث القبلتين فتعسُّفٌ، لكن الإضراب في كلامِ المصنِّف يدلُّ على الأوَّل، وأمَّا أنَّ حرمة بيتِ المقدس باقية، فصحيحٌ، لكن لا يقتضي ذلك بمجرَّد التَّحريم، غايته ندبُ التَّكريم، والقياسُ في مثله بعيدٌ إن أُريد القياس الصحيح، وأمَّا كثير من القياسات الَّتي أَقوم عمود فيها «الكاف»، أو وصف ليس فيه سمة العِلِّيَّةِ، أو المناسبة إن بلغنا الغايةَ القُصوى، فليس ذلك مِمَّا ينقادُ له النَّاظر الصَّادق، واللهُ الموفقُ.

باب الاستطابة

(٢/ ٤٨/ س٦) قوله: «(ش) الأمر يقتضي الوجوب».

يعني في الاستجمار، قوَّاه الإمام، وهو الظَّاهر، سيَّما مع كثرة رواياتِ الأحاديث في ذلك، غير أنَّ الإمام يُوجِبُ الماءَ للصَّلاة، فكأنَّه يوجبُه حيث لم يُردِ الصَّلاة، ولا استعمل الماءَ أيضاً، فيكونُ أحدَ الواجبين، أمَّا مع إرادَةِ الصَّلاة، فمقتضاه وجوبُ الجمع بين الأحجار والماء، سيَّما مع قوله بعدُ في فصل الاستنجاء «قلنا: مُسلَّمٌ، فأين سقوطُ الماء»، وهو بعيد.

(٢/ ٤٩/ س٣) قوله: ولا يعتبر العدد .

الإيتار في الأحاديث ورد مطلقاً، وورد كثيراً بذكر الثَّلاث، وقد سلَّم الإمام أنَّه طاهر في المصحوب، فيحمل الوتر المطلق على الثَّلاث فما فوق، ليجمع بين الأدلَّة، وأمَّا ما ألزم الشَّافعي، فلنا منعُ اللُّزوم، أو التزام اللَّازم.

وجه المنع: أنَّ الأول مطلقاً، فهو أعمُّ، والظَّاهِرُ في الثَّاني تعيُّن الثَّلاثة.

ووجه الالتزام: أنَّه لم يجيء في الأحاديث ستَّةٌ مع تلازم الخارج مِنَ المخرجين في الغالب، وفي الثَّاني أنَّ الثَّلاثة الأحرف في معنى الثَّلاثة للأحجار.

نعم، أخرج ابن أبي شيبة، والضِّياء المقدسي مِنْ حديث سلمان، في آخر حديث مرفوع: «. . . ولا نكتفي، ولا نستنجي مِنْ بولٍ أو غائطٍ بدون ثلاثَةِ أحجارٍ»، فظاهر هذا لزومُ ثلاثة لِكُلٍّ مِنَ المخرجين، اجتَمعا أو افترقا[1].

---

(١) في (ب) وحاشية (أ) ما نصه: «بل هو ظاهر الأحاديث وظاهر كلام الفقهاء، لأن الاستنجاء صادق على كل من الفرجين منفرداً، وهم متفقون على الثلاثة الأحجار مع الانفراد ندباً أو وجوباً، فيلزم مع الاجتماع ستة، أو ما في معناها، ولا وجه للزوم التعرض لحالة الاجتماع في الأحاديث أو في كلام الفقهاء، فتحصَّل أنه لا بد من ثلاثة لكل من الفرجين، والله أعلم».

(٢/ ٤٩/ س٧) قوله: «قلنا: الدَّارقطني مقبول».

قلنا: قلَّما نجد مصنِّفاً مِنْ مشاهير المحدِّثين إلاّ وهو مقبول، فهل يلزمُ مِنْ ذلك صحَّة الحديث، فليست هذه العبارة مقبولة، وهي مِنْ نمطِ عبارته الَّتي سيَّرها في أتباعه «العهدة على صاحب الكتاب»، يعني المصنِّف كأبي داود وغيره. ومِنْ نحو هذا النَّمط حُكمُه في أوَّلِ الكتاب بسقوط علم الجرح والتَّعديل لسقوط البحث لقبول المراسيل.

قال: وإنكار قبولهم إيَّاها سفسطة ـ يعني المراسيل.

فنقول: هل عاد الضَّمير إلى أهلِ الإجماع في كلِّ مرسل؟ فلا نسلِّم وقوع ذلك، أم عادَ الضَّمير إلى بعض النَّاس في بعضِ المراسيل، كما هو الواقع؟ لم يفد ما فرَّعت عليه، ثمَّ التفريعُ غيرُ صحيحٍ على كل تقدير؛ للاحتياج إلى معرفة المرسلِ مِنَ المتَّصل في باب التَّرجيح، ثمَّ تصرفات الإمام غيرُ بعيدةٍ عن هذه الكلمات الَّتي حكيناها، فاعرِفْ ذلك.

(٢/ ٥٠/ س٨) قوله: لقوله صلى الله عليه وآله وسلم «حَجَرَيْنِ للصَّفْحَتَيْنِ».

الحديث هذا حديثٌ ضعيفٌ، منكر، لا يثبت. ذكر معنى ذلك العسقلاني في «التلخيص»، وحكاه عن جماعة.

فصل

(٢/ ٥١/ س٢) قوله: إزالة النجو بالماء.

في «النهاية» و«القاموس»: بالماء أو الأحجار، فعلى هذا قوله لا يجب ممَّن لم يُرِدِ الصَّلاة إجماعاً مشكلٌ؛ إذ أُمرنا بالتَّنَزُّه عَن البول والغائط مطلقاً، وهو ظاهر إطلاق الشَّافعية الَّذي استقواه الإمام. وإن أراد لا يتعين الماء، كما هو المترتب على تحديده للاستنجاء، وحجَّته بالحديث كانت المؤاخذة في أمرٍ لفظيٍّ هو قصره للاستنجاء على الماء.

(١/ ٥١/ س٤) قوله: لقوله تعالى: ﴿فلم تجدوا ماءً﴾ [النساء: ٤٣].

هذه الآية في رفعِ الحدث، فكيف يحتجُّ بها في رفع الخبث؟ وهل يقع فيه نيابة عَنِ الماء؟ ومدح أهل قباء لا يلزم منه إلَّا الأولويَّة، وهي مسلَّمة لعراقة الماء فيِ التَّطهير، والأحجار رخصة. وحكاية عائشة لفعله صلى الله عليه وآله وسلم لا يزيدُ على ذلك.

واعلم أنَّ الاستغناء بالأحجار مِنْ قبيلِ التَّخفيف في إزالةِ النَّجاسة، فهي خلافُ الأصل، فيوقف على المحقَّق، وهو غالب الأحوال نظراً إلى الخارج والمحل.

(٢/ ٥٣/ س١) قوله: **والفرجان مِنْ أعضاءِ الوضوء** .

هذه من غرائب أكابر العلماء الَّتي ينبغي أن يعتبرَ بها العاقل، ولا يغترّ برفعة قائلها، وفي كلِّ مذهبٍ مِنْ ذلك شيءٌ كثير، لو صُنِّفَ فيه، لكان ممتعاً.

(٢/ ٥٣/ س٧) قوله: **ليس مِنَّا مَنِ استنجى مِنَ الرِّيح** .

هذا الحديث قليلٌ ذِكرُهُ في كُتب الحديث، وقد قال الشَّارح: إنَّه لم يجده في شيءٍ مِنْ كتبِ الحديث المشهورة، وهو كما قال، وقد عزاه السُّيوطي إلى الدَّيلمي مِنْ رواية جابر وأنس وإلى ابن عساكر مِنْ حديث أنسٍ فقط بلفظ: «من استنجى من الريح، فليس منَّا»، وهذان الكتابان بيت الأحاديث الضعيفة، ولم أر من نقده، وللعسقلاني[1] «زهر الفردوس»، فينظر كلامه فيه، فهو ناقِدٌ بصير، ولعلَّ الله سبحانه يُيَسِّرُ الاطِّلاع عليه، فنلحقه، وإلَّا فليلْحِقْهُ هنا مَنْ وجد فيه أو في غيره[2] ثمَّ لا شكَّ أنَّ الرِّيح أجزاء منفصلة عَنِ النَّجاسة، وغاية الأمر أنْ يكون ذلك معفُوّاً، فلا ينافي النَّدب، والله أعلم.

---

(١) من قوله: «من استنجى» إلى هنا سقط من (أ).

(٢) حديث أنس عند الديلمي (٥٢٧٧)، وحديث جابر رواه ابن عدي في «الكامل» ١٣٥٢/٤، وابن عساكر ٢/١٧٣/١٥.

باب الوضوء

(٢/ ٥٤/ س٤) قوله: الوضوء شطر الإيمان .

تمـامـه: «والسِّواك شطرُ الوضوء». خرَّجه بهذا اللفظ ابنُ أبي شيبة عن حسان بن عطية مرسلاً، وهو لمسلم، وأحمد، والتِّرمذي بلفظ: «الطُّهُورُ شَطْرُ الإيمانِ»، ولسعيد بن منصور عن عليٍّ، ولعبد الرَّزَّاق، وابنِ أبي شيبة، ورُسْتَة، واللَّالكائي، والبيهقي في «الشُّعَب»، وابن عساكر عن حجر بن عدي، قال: حدَّثنا علي بن أبي طالب عليه السلام أنَّ الطَّهُورَ نِصْفُ الإيمانِ.

(٢/ ٥٤/ س٧) قوله: يشترط في صِحَّته التَّكليف .

ثمَّ احتجَّ بأحاديثِ رفع القلم، والجواب: القول بالموجب؛ لأنَّا أثبتنا له لا عليه، كما قالت: يا رسول الله، ألهذا حجٌّ؟ قال: «نعم، ولَكِ أَجْرٌ». وأمَّا المجنُونُ، وابن الحَوْلَيْن، فَلِعَدَمِ التَّمييز، إنَّما الاحتمال فيمن ظهر تمييزُه، هل يُكَلَّفُ بالعقليَّات فيما بينه وبين ربه؟ ولقد كنتُ في صِغَري عرفتُ ما يقول النَّاسُ، وكنتُ أتعجَّبُ وأترقَّبُ حالي، وأستبْعِدُ أن يختلفَ أوَّلُ التَّكليف وما اتَّصل به، فاتَّفق بلوغي باحتلامٍ في ثالثة عشر سنة مِنْ مولدي، فاستيقنتُ أنَّ اقتحامهم وجزمهم بعدمِ كمالِ العقل إلى الحَدِّ المحدود لا شيء، وإنَّما التَّحديد مِنَ الأمور الشَّرعية رجوعاً بنا إلى المظنَّة، فتفريعُهم لعدمِ عبادَةِ الصَّبيِّ على عدمِ صِحَّةِ نيَّتِهِ لعدَمِ معرفته للمعبود لعدم كمالِ عقله، استناداً إلى أحاديث رفع القلم، ظلماتٌ بعضُها فوقَ بعضٍ.

(٢/ ٥٤/ س٨) قوله: وللإسلام؛ لعدم صِحَّةِ التَّأسِّي .

علَّلوه بعدم المعرفة، فيستحيل توجيه العبادة إلى مَنْ لا يعرفه، ونظرة (ش) بأنَّ هذا لا يعمُّ الكُفَّارَ؛ لمعرفة كثيرٍ منهم، كاليهود والنَّصارى، وهو كما قال،

وأدلَّته كثيرة، ﴿وجَحَدُوا بِهَا واسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ﴾ [النمل: ١٤]، ﴿فَلَمَّا جَاءَهُم مَاعَـرَفُـوا كَفَـرُوا بِهِ﴾ [البقـرة: ٨٩]، ﴿لَقَـدْ عَلِمْتَ مَا أَنْـزَلَ هؤُلاءِ إلاَّ رَبُّ السَّمَاوَاتِ والأَرْضِ بَصائِر﴾ [الإسراء: ١٠٢]، ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُم مَنْ خَلَقَهُمْ، لَيَقُولُنَّ: اللهُ﴾ [الزخرف: ٨٧]، ونحوها، ثمَّ تيقَّظْ أنَّ المصنِّفَ ذكر المذهب في الصَّبيِّ والكافر بحجَّته، ثمَّ أردف مذهبَ المخالف وحجَّته على جهةِ اللَّفِّ والنَّشر المرتَّب فيهما.

(٢/ ٥٥/ س٩) قوله: النِّيَّـة .

اعلم أنَّ الفاعل لا يقع منه الفعلُ إلاَّ لداعٍ ، وقد حقَّقنا ذلك في «العَلَم الشَّامخ» بما لا مزيد عليه، ولا نظنُّ أنَّا سُبِقْنَا إلى تلك الغاية، وقد كان بالغ في ذلك في «الغايات» بما لم يسبق إليه لردِّ شُبهة أوردها الرَّازي هناك؛ لأنَّ هذا المطلب أصلُ مسألة الحِكمة، فكان بحثُنا تنقيحاً لِمَا حام حوله، بلغنا فيه إلى غايته بحمد اللهِ تعالى.

وإذا كان كذلـك، فالـدَّواعي إلى الفعـل متعدِّدة في الأغلب، فما فعل الفـاعـل لأجله، فالَّـذي وقـع بسببـه التَّخصيص مِنَ الفـاعل يُسمَّى قصده، وتخصيصه مِنْ بين الحوامل المحتملة إرادةً ونيَّة، فَلَو اتَّحد الدَّاعي، قلنا: فَلِمَ خصَّصَ الفعلَ على التَّركِ؟ ويكون ذلك بالإرادة والقصد، فإذا قصد فعلاً، فقد لاحظ الحامل عليه، إذ هو نتيجته، والحاملُ مقدِّمَتُه، فإذا أحرم بالحجِّ مثلاً ـ أي: قصـد إلى أفعاله المخصوصة ـ فقد نواه، وكذلك إذا قام إلى الصَّلاة وكبَّر، وكذلك إذا خرج مِنْ بيته، وركب راحلته للهجرة مثلاً، ونحو ذلك.

فإذاً، النِّيَّة: هي القصد، فلا يخرج عنها إلاَّ فِعلُ السَّاهي والمجنون، ومن لا يعقل الحوامل، كالحيوانات البهيمية، فإنها تقصد، ولا يقال لقصدها: نيَّة؛ لأنها لا تميز مواقع الحوامل على الحقيقة، بخلاف العاقل المميِّز.

وعلى الجملة، فما أخرجته اللُّغَةُ أو الاصطلاح ـ أي مصطلح ـ من فقيهٍ أو متكلِّمٍ ، كان غايتُه أن تكونَ النِّيَّةُ أخصَّ مِنَ القصد والإرادة، وهذا لا ينافي تصوُّرَك لحقيقتها فيما مثَّلنا في الحجِّ والصَّلاة والهجرة، فتبيَّنَ مِنْ هذا أنَّ كُلَّ فعـل العـاقل المميِّز لفعله لا ينفكُّ عن نيَّةٍ، ولهذا لم يجىء تعليمُ النِّيَّة عَن

الشَّارع، إنَّما جاء بيانُ أنَّها إن عُلِّقَتْ بموافقة الأوامِرِ الرَّبَّانيَّة، عُدَّ صاحبها مُطيعاً وممتثلاً ونحو ذلك، وإن عُلِّقَتْ بدواعٍ خارجة عَن الأوامر ـ صحيحة أو فاسدة، جائزة أو محرَّمة ـ كان صاحبُها موصوفاً بحالِ الفعل المدعُوِّ إليه، فقال صلى الله عليه وآله وسلم لمن قال له: الرَّجُل يقاتِلُ شجاعة، والرَّجُلُ يقاتلُ حَمِيَّةً، والرَّجل يقاتل رياءً، أيُّها في سبيل الله؟ فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «مَنْ قاتَلَ لِتَكُونَ كَلِمَةُ اللهِ هِيَ العُلْيَا فَهُوَ في سَبيلِ اللهِ»، أو كما قال صلى الله عليه وآله وسلم، وكذلك حديث: «إنما الأعمال بالنيَّات» ذكره صلى الله عليه وآله وسلم لمثل هذا الغرض، وهو أنَّ رجلاً هاجر لينكِحَ امرأةً تُسمَّى أمَّ قيسٍ، حتَّى سُمِّيَ بذلك: مهاجر أمِّ قيس، ولم يُرِدْ صلى الله عليه وآله وسلم أنْ يعلِّمَهُمُ النِّيَّةَ، وكيف يعلمهم ما لا ينفَكُّ عنه عاقلٌ كما بيَّنَّاه؟ ولذا قال للمُسيءِ صلاته وهو في مَحَلِّ الحاجةِ: «إذا قُمْتَ فكبِّر»، ولم يقل: فانْوِ؛ لأنَّه صلى الله عليه وآله وسلم مَصُونٌ عَنِ الَّلاغية، ولو كان باب النِّيَّة أمراً خفيَّاً محتاجاً إلى ما ينفدُ فيه بعضَ العمر قولاً وعملاً، كما فعله الفقهاء، لكثُرت الواردات الشَّرعية كتاباً وسنَّةً كنظائره، ولم يكتفِ بحديثٍ واحد لم يشتهر في الثَّلاثة القرون، ويبلغنا إلَّا من فردٍ عن فردٍ عن فرد. ولا يَغُرَّنَّكَ من يدَّعي تواتُرَهُ، إنَّما غرَّه شهرته آخراً، وكم يغلط في نحوِ ذلك أقوام.

إذا حقَّقتَ ذلك، علمتَ أنَّه لا يكاد يتحقَّق خلافٌ في النِّيَّة، كقولهم: داود لا يشترط النِّيَّة في الحجِّ، إنَّما يتحقَّقُ فيما لم يقصد، كمن يسقُطُ في البَحْرِ نائماً أو غافلاً، قالت الحنفيَّة: قد صار متطهِّراً؛ لأنَّهم لم يجعلوا الطُّهور فعلاً يُقْصَدُ وقوعه على وجهٍ، بل جعلوه كإزالة النجَّاسة، وقد قدَّمنا أنَّ طهارةَ الحدث تعبُّدِيَّةٌ بحسب التَّفصيل، فلا يتمُّ على ذلك ما قالوا، وقد ناقضوا ذلك في التَّيمُّمِ كما ترى، واعتذروا بِمَا ترى مِنَ الألفاظ الَّتي لم تسفر عن معانٍ صحيحةٍ.

(٢/ ٥٦/ س٥) قوله: ولا تجزىء بِنِيَّته لرفع الحدث .

قد عرفتَ مِنْ هذا البحث المتقدِّم أنَّ معنى النِّيَّة هُنا: أن يفعل هذا الفِعْلَ لترتيبِ الشَّارع عليه صحَّـةَ الصَّلاةِ، أي: كونها على الوجه الَّذي أمر به، فإحداث هذا الحدث لماذا؟ فإنَّما الحدَثُ في الأصل الأفعال التي لا تنبغي،

كلفظ البِدْعَةِ، ثمَّ أُريد به هنا ما تَبطُلُ به الطَّهارة، كما أنَّ ذاك تبطلُ به طهارَةُ النَّفس، وتنخَـرِمُ به مروءَةُ المرءِ، فليس لنا مشارٌ إليه نرفعه، وتعدِلُ إليه عَنِ الأصـل ـ أعني قولنـا: يفعـل التَّطهر لأجل ما هو شرطه ومقدِّمته بحسب أمر الشَّـارع، ولو أرادوا هذا المعنى بالحدث اصطلاحاً، كان سهلًا، لكن، فَلِمَ احتاجوا إلى مسألةٍ مختلفٍ فيها، حتَّى تولَّد لبعض الشَّافعية أنَّ الحدث معنى وجوديٌّ قائمٌ بالأعضاء مضادٌّ للتَّطهير.

(٢/ ٥٦/ س٥) قوله: بل يعلق بالصَّلاة عموماً .

كأنَّه يشير إلى أنَّه لا يكفي الإطلاق، بل لا بد من التعيين والتعميم لكلِّ فرد، أو التَّخصيص لبعض الأفراد كـ «لِكُلِّ صلاة»، وكلُّ ما الطَّهارة شرط فيه، أو هذه الصُّـورة والصُّـوَر من الصلاة أو غيرها أو نحو ذلك، وأقول: المطلق يصدق على صُورة العموم، ولا أقول: إنَّه عموم، كبعض العبارات، ويصدق على كلِّ فرد، فأيُّ حاجة إلى التّعميم أو التَّخصيص؟ وأيُّ دليلٍ دلَّ على أنَّ للتَّعيين أثراً؟ وإذا لـم يصحّ أنَّ له أثراً، فوجودُه كعدمِه، حتَّى لو نَوى للصَّلاة، أو لهذه الصَّلاة، لـم يكن المعتَبَرُ إلاَّ مِنْ حيث إنَّها تترتَّبُ على الطّهور، فتستوي هي ومـا شاركهـا في ذلـك، لعـدم اعتبـار خُصوصية الصَّلاة، أمَّا لَو اغتسل للجُمُعَةِ، صلَّى بذلك الجنازة، ولا يلزمُ أنْ يكفي عَنْ سائرِ الاغتسال؛ لأنَّ هذا ليس بذاك بخلافه، حيث كان مقدِّمَةً وشرطاً، فتأمَّل.

وهذا يدخُل في عِدَّةِ مسائل، بل عدَّة أبواب، ولقد غلا الغالون في أبواب حتَّى جعلوا تعيين الإمـام والمأموم لمصلٍّ مؤثراً تفريعاً على ما ذكر. والبحثُ يحتمل الطُّول، والمقصودُ الإشارة ليقع دليل المنازِع على أمر مختصر، ويؤمن التَّشويش، وإذا تمَّ لنا هذا التَّحقيق، فقد أسقط عنَّا هذه التَّفريعات الآتية في صُور التَّعيين، وفي الصَّرف والرَّفض، وغير ذلك.

(٢/ ٥٨/ س٢) قوله: التَّسْمِيَـة .

أدلَّتها ـ وإن كان فيها باعتبارات المحدِّثين ضعفٌ في الأسانيد ـ فمجموعها يفيدُ قوَّةً، وشواهِدُها المعنويَّة، مثل أحاديث «كلُّ أمر ذي بالٍ»، وحديث «إنَّما

جُعِلَ الطَّوافُ بالبَيْتِ وبَيْنَ الصَّفا والمَرْوَةِ لإقامَةِ ذِكْرِ اللهِ»، والتوصية باستمرار الذِّكر وإكثاره في مواطن الطَّاعة، كالجهاد، وعلى كُلِّ حال أيضاً، ﴿والذَّاكِرينَ اللهَ كثيراً والذَّاكِراتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥]، ﴿كي نُسَبِّحَكَ كثيراً ونَذْكُرَكَ كثيراً﴾ [طـه: ٣٤]، وما لا يُحصى، يفيد مجموع ذلك قوَّةً قويَّةً، تمنع الحَرِيَّ أنْ يتركَ التَّسمية عملاً لا اعتقاداً، وإذا سُئِلَ، أفتى بما حكيناه مِنْ عِظَمِ شأنها، ولا يتعيَّنُ عليه تعيينَ الحكم، وكم لهـا مِنْ نظائرَ في الشَّريعة، كغُسُلِ الجُمعة، وسننيَّةُ على مواضع، غير أنَّ استفادة ذلك مِنْ مجموعٍ ما ذكرنا لا يلزِّنا بداود وطبقته، بل يكونُ عندنا فرقٌ ما بينَ العَمْدِ والنِّسيان.

وأمَّا اعتداد الإمام بحديث «كان طهوراً»، الحديث ـ إن صحَّ ـ فليس فيه دلالة على وجوبٍ، ولا على عدمٍ، وأمَّا الفرق بين العمد والسَّهو، فيحتاج إلى دليلٍ.

وقول المصنِّفِ: كما فرَّقتم بينهما في الصَّوم، فإنَّه إنْ زعم المساواة بين التَّسمية والإفطار، فإنَّه لا يقولُ به، وإنْ زعمَ عدمها، فلا معنى للتَّشبيه، وإنْ أراد المعارضة، فالصَّوم صرَّحَتِ السُّنَّةُ الصَّحيحة فيه بالفرق، ولم يَبْدُ هنا فارقاً.

هذا، وقد كَثُرَ أنْ يفعلوا هذا في الجمع بين الأدِلَّة، يقولون: سهواً وعمداً، ووجوباً وفضيلة، ونحو ذلك بدون دليل، فليتنبَّه لذلك.

(٢/ ٥٨/ س٨) قوله: التَّرتيـب.

هذا في المعنى قريب مِنْ حاصل ما ذكرناه أوَّلاً، إلاَّ أنَّ هذا أقوى، وذلك أنَّ وضـوء النَّبيِّ صلى الله عليه وآلـه وسلم استمرَّ مترتِّباً مع ترتيب اللَّفظ في القرآن، ونحنُ نسلِّمُ أنَّ «الواو» لا تقتضي التَّرتيب، وكذلك الذِّكر المرتَّبُ لا يلزم منه اللُّزوم، وكذلك صورُ الأفعال، لا سيَّما مع وجود مناسبة هي تقديم الأشرف، لكن مخالفة الاستمرار الكُلِّي لا يجترىء عليها إلا جريءٌ، كيف وهي صورٌ ملتئمةٌ مِنْ عدَّة أمور؟ سمَّى المجموع باسم، وأخذ حُكْمَهُ مِنَ الشَّرع، وغمضت علينا حِكمتُه المقصودَةُ مِنَ التَّحقيق، ومثلُ هذا نقولُ في الجهر والإسرار وغير ذلـك، وهـذا شيءٌ يقـدحُ في نفس النَّاظر لنفسه، الصَّادق الهمَّة، ولا يضرُّه الانقطاع مع المجادلِ الألدِّ، فإنَّ تلكَ الدَّرجةَ مذمومةٌ، ﴿وكانَ الإنْسَانُ أكْثَرَ

﴿شَيْءٍ جَدَلًا﴾ [الكهف: ٥٤]، وليس مطلق الجدل بمذموم، ﴿وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]، ﴿قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي ضَلَالَةٌ﴾ [الأعراف: ٦١]، ﴿لَيْسَ بِي سَفَاهَةٌ﴾ [الأعراف: ٦٧]، ﴿أَفِي اللهِ شَكٌّ﴾ [إبراهيم: ١٠]، ﴿إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ [إبراهيم: ١١]، فالمذموم الاستقصاء، وكفى المرءُ شُحّاً أن يقول: استوفي حقّي، فليميزِ الموفّق هذا مِنْ ذاك.

(٢/ ٥٩/ س٤) قوله: «وبين اليمنى واليسرى».

استمرَّ ذلك منه صلى الله عليه وآله وسلم، فهي أحد الأمثلة المشار إليها، وقلتُ لبعض القائلين بجواز جمع الصَّلوات مطلقاً، وقد قال: صحَّ في حديث ابن عباس أنَّه صلى الله عليه وآله وسلم فعلَ ذلك: فكيف كان صلاتُه سائرِ عمره غيرِ تلك المرَّة؟ قال: توقيتاً، قلت: هلَّا كان لكم في رسول الله أسوةٌ حسنَةٌ، تُصَلُّونَ مرَّة جمعاً على تسليمِ ذلك، ثم توقِّتُون؟ وأيُّ حامِلٍ على مخالَفَةِ خُلُقِهِ العظيم في عبادة ربِّه سبحانه؟

(٢/ ٦٠/ س٤) قوله: «وتخليل اللِّحية واجبٌ كقبل نباتها».

فيه لطفٌ في الجدل، وهو الإشارة إلى البقاء على الأصل والاستصحاب، وفي معناه ما علَّله الرَّافعي لقول الشَّافعي القديم بقوله: لأنَّ البَشَرَةَ هي الوجهُ، واللِّحية شعرٌ نبتَ عليها، بل مِنْ هذا النَّمط قولُ عليٍّ كَرَّمَ اللهُ وجهه لمَنْ سأله قسم ما حازوه مِنَ الباغين وأموالهم: هم كانوا إخواننا بالأمس، وكانوا يملكون أموالهم.

واعلم أنَّ أحـاديث تخليل اللِّحية مع كثرتها، وتصريح بعض روايتها بما يقتضي الوجوب ـ كأمرني ربِّي ـ يُعْمَلُ بها، ويظنُّ لزوم ذلك، فإنَّه لم يصحَّ لها ما يُعارِضُها إلَّا كونه توضَّأ مرَّة مرَّة، وليس فيه دلالة؛ لأنَّ المرَّة: الغسلة التَّامَّة، ولو بِمُدٍّ من ماء، وأمَّا رواية «بغرفة»، فلا يلزم منها أيضاً المعارضة؛ لأنَّها إنَّما مع ضميمة، هي أنَّ الغَرْفَةَ لا تكفي الوجه مَعَ التَّخليل، وهذا مدفوعٌ بالوجدان، سيَّما مِنَ الحكماء الَّذين يتنزهون عن إضاعة نِعَمِ الله، وصرفِها فيما لم تُخلق له، وذلك التَّبذير، وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم: «إنَّ اللهَ يُحِبُّ إذا عَمِلَ

أحـدُكُمْ عَمَـلاً أن يُحْكِمَهُ»، فكيف سيِّدُ الحكماء، ومعلِّم الآداب مع الرَّبِّ يعزُبُ عليه أنَّ الغَرْفَةَ تغسل الوجه مع تخليلِ اللِّحلية؟ نعم، رُبَّما يحيل ذلك بعض أهل الوسواس، أو المتماوتين المترفِّهين، ولا يبقى بيننا وبين المخالف إلاَّ التَّيقُّظ والتَّجربة، وهذه محسوسات لا تدِقُّ إلاَّ على متعجرفٍ مِنْ مثبتٍ ومِنْ نافٍ، أو مقلِّدٍ مستغرقٍ ثَمِلٍ، ليس به حِرَاكٌ، وإنَّما نأتي بمثلِ هذه العبارات لتكون لك كُلِّيَّةً، واللهُ الموفِّق.

(٢/ ٦١/ س٣) قوله: «(ش) متّصل بالوجه... الخ».

بحثنا عَنْ هذا في كُتب الشَّافعية، فما ظهر لنا صحَّتُه، وما أبعد أنْ يقولَ ذلكَ أحدٌ، وكيفَ قياس ما ليس بوجه عَلى ما هو وجه؟ وهل غسل العذار لما ذكر؟ والَّذي في «العزيز» للرَّافعي أنَّ ظاهر المسترسل مِنَ اللِّحية فيه قولان، وباطنه وما خرج عن حدِّ الوجه كالشُّعور النَّابتة تحت الذَّقن لا يجبُ قولاً واحداً.

(٢/ ٦١/ س٧) قوله: «ولا يدخل الماءُ العَيْنَ».

لا شكَّ أنَّ القول بغسلها مِنَ التعمُّق والغُلُوِّ، وإنَّما أحال اللهُ سبحانه على معروفٍ معتادٍ، ولا يمكن اعتياد ذلك لعدمِ الدَّاعي إليه؛ لأنَّ الأجفان تَصُونُ العيون عَنِ الأوساخ، فلا يحتاجون إلى تنظيفها، ولم يُؤثر ذلك مِنْ فعله صلى الله عليه وآله وسلم، مع أنَّه لا شكَّ في ضرره، فهو ممنوعٌ لو سلم دخوله في الآية، فلا يجب، ولا يندب.

(٢/ ٦١/ س١٠) قوله: «المضمضة والاستنشاق».

هذا مِنْ أوضحِ ما حافظ عليه صلى الله عليه وآله وسلَّم. قال في «الهدي النَّبـوي»: لم يتـوضأ صلى الله عليه وآله وسلم إلاَّ تمضمض واستنشق، ولم يُحفظ عنه أنه أخلَّ به مرَّة واحدة. انتهى. وقد أمر به في مواضعَ مِنَ الأحاديث، كحـديث لَقيط بن صَبِـرَة الَّـذي أخـرجه أحمدُ، والأربعةُ، وابنُ حبَّان، وابنُ خزيمة، وفيه: وبالغ في الاستنشاق إلاَّ أن يكون صائماً، وصححه (ت) أيضاً. وليس لهم معارضٌ يُعتدُّ به إلاَّ «توضأ كما أمَرَكَ اللهُ»، وليس بصريح، فإنَّ أمرَ الله يشمـلُ فعـلَ الـرَّسُـولِ، ومـع استمـرارِه صلى الله عليه وآله وسلم على

المضمضـة والاستنشـاق يكونُ بيِّنَاً عندهم، وإنْ لم يكن بيِّناً لذلك السَّائل، فليبْحث عمَّا أمره اللهُ، فكأنَّه قال: توضأ كما يجب، ولا يتعيَّنُ الأمر وينحصر في القرآن، ومِنْ أينَ أنَّ ذلك المسيء صلاته كان يقرأُ القرآن؟ وحينئذ، فالرُّجوع إلى القرآن والسُّنَّة سِيَّان عنده، كما هو ظاهرُ اللَّفظ، ثمَّ إنَّه لا فرق بين الجنابة والـوضوء، وإنْ كانَ في الجنابة أوضح؛ لأنَّه ليس فيها هذا الَّذي توهَّموه مِنَ الإحالة على القرآن، وكان يلزم على قود[1] قولهم أنَّ الإحالة على القرآن وحده أن يمسح الرِّجلين عملاً بقراءة الجرِّ المشهورة، أو يجمع بين الغُسْل والمسح؛ لأنَّه ظاهر القرآن، فإنْ قالوا: يجمع بين القرآن والسُّنَّة، قلنا: فكذلك هنا.

(٢/ ٦٢/ س٥) قوله: ونُدِبَ جمعهما .

قال ابن قيم الجوزية: لم يصحّ في الأحاديث مِنْ هديه صلى الله عليه وآله وسلم غيرُ ذلك، ويتحصَّل مِنَ النَّظر في الأحاديث نحو ما قال، فيكونُ أرجح، إن صحَّ الفصل مع فوات الهيئة الراجحة. ثمَّ في الفصل أمورٌ مستبعدة، لأن قوله: ثم مضمض واستنشق ثلاثاً في الأحاديث، لا يمكن مع الفصل، ولا يكون فيه إيتـارٌ، وتعسُّفَ مَنْ جعـل الإيتار للمجموع. وإن قلنا: لكلٍّ منهما ثلاث مرات، كان المجموع ستَ غرفات، ولم تجيء في الرِّوايات، وأبعد منها أنَّها من غَرْفَةٍ واحدة، ودونها في البعد الغَرفَةِ الواحدة مع الجمع، فإنْ صحَّ ذلك، كان قصدُه بعيداً؛ لأنَّ الغَرفة لا تكفي لذلك، بَلِ الواجبُ أن يكونَ حسب الإمكان.

(٢/ ٦٢/ س٨) وقوله: آخر المسألة: الحقُّ ما قاله يحيى: الأمران جائزان .

إن أراد ليس لنا راجح ومرجوح، فبعيد، وإن أراد غير ممنوعين، فليس محلّ نزاع.

(٢/ ٦٢/ س٨) قوله: وتُزال الخلالة .

هذه ينبغي أن يعتمد فيها أنَّ الخلالة تغطي موضعَ تطهيرٍ، فإنْ دلَّ على

---

(١) كتب فوقها: القود: المنهاج .

العفو دليلٌ اتُّبِعَ، وإلاَّ وجب إزالتُها بشرطه.

(٢/ ٦٣/ س٣) قوله: ويدخل المِرْفَقان.

الانتهاء إلى المرافق لا يلزم منه الدُّخول فيه، وأمَّا بمعنى «مع»، فلو صحَّ، لكان مرجوحاً بالنِّسبة إلى المعنى الشَّائع، المتَّفَق عليه، وقد قال بعضهم: إنَّ جَعْلَ حَرْفٍ بمعنى حرف ليس إلاَّ على جهة التَّضمين عند البصريَّة، وعليه تصرُّف الزَّمخشري، قال: وإنَّما القول بمجيء الحُروفِ لمَعَانٍ قول الكوفيَّة، ووجَّهَ قولَ البصريِّين بأنَّ التَّصرُّف في الأفعال أهونُ مِنَ التَّصرف في الحروف، وهكذا قال زكريا في «شرح اللُّب».

(٢/ ٦٤/ س١) قوله: ويجب تعميمُه.

أصل الاحتياط في المسألة دخول «الباء» في قوله تعالى: ﴿**وامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ**﴾ [المائدة: ٦]، وإلاَّ ففعله صلى الله عليه وآله وسلَّم المستمر بلا معارضة هو المتَّبَعُ، ولا تخلُّ به واقعةُ فعل لا عموم لها في الأحوال، أعني: رواية أنس: مَسَحَ بِمُقَدَّمِ رَأْسِهِ، فإنَّه لا حجَّة فيها على عدم التَّعميم؛ فضلاً عن معارضة الجبال الرَّواسي. قال ابن القيم: لم يصح عنه صلى الله عليه وآله وسلم في حديثٍ واحد أنَّه اقتصر على مسحِ بعض رأسه البتَّة، ولكن كان إذا مسح بناصيته كمل على العمامة وأمَّا حديث أنس الذي رواه أبو داود. ورأيتُ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يتوضأ وعليه عِمَامة قِطريَّة، فأدخل يده مِنْ تَحْت العمامة، فمسحَ مُقَدَّمَ رأسه، ولم ينقض العمامة، فهذا مقصودُ أنسٍ به أنَّ النَّبيَّ صلى الله عليه وآله وسلم لم ينقض عمامَتَهُ حتى يستوعبَ مسَّ الشَّعر كلِّه، ولم ينفِ التَّكميل على العمامة، وقد أثبته المغيرة بن شعبة وغيره، فسكوتُ أنسٍ عنه لا يدلُّ على نفيه: انتهى.

نعم، ثم اختبطوا في أثر هذا الحرف، ودخوله في الممسوح، فزعم قومٌ أنَّه للتَّبعيض، وليس لهم دليلٌ؛ لأنَّه للإلصاق وما تولَّد مِنَ الاستعانة، ونحوها، فعلى التَّضمين كما قدَّمنا، وعلى فرض تعدُّد معاني الحروف، فلم يثبت كونُها للتَّبعيض كما أنكره سيبويه في خمسة عشر موضعاً مِنْ «كتابه»، فلو فرض أنَّه

جاء صريحاً للتَّبعيض، لكان شاذّاً، لا يحمل عليه المحتمل مِنْ كتاب اللهِ، بل يخرج على الشَّائعِ في لغتهم، إذ هو الظَّاهر.

وقالت الحنفيَّة ـ حسبما حقَّقه التفتازاني ـ: إن «الباء» تدخل في الآلة، والمعلومُ أنَّ الآلـة لا يُراد استيعابها، كمسحتُ رأسي بالمنديل، فلمَّا دخلت «البـاء» في الممسـوح، كان ذلك الحكم ـ أعني: عدم الاستيعاب ـ في الممسوح أيضاً، وكأنَّهم يجعلونه مِنْ باب القلب، مثل: عرضتُ النَّاقة على الحوض، وتكونُ النُّكتةُ على هذا هي الإيماء إلى عدم الاستيعاب.

قالـوا: وليس المـراد ـ أي: بعض ـ وإلَّا لكانَ حاصلاً في ضِمْنِ غسلِ الوجه، إذ لا يستكمل الوجه بدونه، وهذا على أصلهم في عدم التَّرتيب. قالوا: فصارَ البعضُ مجملاً، فبيَّنه صلى الله عليه وآله وسلم بفعله مرَّة ـ وهو رواية أنس المذكورة، ولذا تعيَّن المقدَّم عند أبي حنيفة، وإنَّما اختلفت الرِّوايات عنه: هل الـرُّبـع؛ لأنَّ الـرَّأس مقـدَّم ومؤخَّر وجانبان، فيُتَّبَعُ التَّقسيم ذلك، وكأنه يريد التَّقريب لا التَّحديد لبعده، أم المراد مسمى الناصية، إذ هي المقدم، أم أن يمسح مقدار ثلاث أصابع، كأنه يقول: لأنَّه المتيقَّن بثلاث أصابع لا دونها؛ لأنَّه المتوسِّط، فهو الظَّاهر هذا ما يظهر مِنْ تفصيل مذْهبهم وتعليله.

وأمَّـا الـزَّمخشـري، فجعله مِنْ باب التَّضمين كعـادتـه، فضمَّنَ «مَسَحَ» «أَلْصَقَ»، فدخلت «البـاء» على بابهـا، فيحتـاج أن ننـظرَ في الغـرض مِنَ التَّضمين، وهـو ضمُّ معنى الفعلِ الآخر إلى الأول، فكانَ قياسُه المبالغة في المسـح، فيتنـاسبُ التَّعميم، لكنَّـه جعله مطلقاً، ثمَّ حكم على المطلق أنَّه مجملٌ، ثمَّ قال: فأخذ الشَّافعي بالمتيقن، ومالك بالاحتياط، وأبو حنيفة ببيان رسـولِ الله صلى الله عليه وآلـه وسلم، مع أنَّ المـطلق ليس بمُجْمَلٍ على الصَّحيح، إذ يصدُق على الكُلِّ وعلى البعض.

فلذا نقول: كان يلزم الشَّافعية، حيث جعلوه مِنْ بابِ المطلق أن يجعلوا البعض والكُلَّ واجبين على التَّخيير.

وأمَّـا كون الأَقل متيقَّناً، فهو لا يقومُ لهم حجَّة في نفي الزَّائد إنْ جعلوا

المطلق مجملاً، كما زعم الزَّمخشري هنا، وكذلك ابن الحاجب في «مختصر المنتهى»، وقد ذكره الزَّركشي في «البحر» له في أصول الفقه عن بعضهم.

وأقـول: أيُّ مانـعٍ مِنْ أن يكون «مَسَحَ» يتعدَّى بنفسه تارة، وبالباء تارةً أخرى، كما في الآية.

وقوله: «مسح بالأركان»، مِنْ: هو ماسِحٌ وغيرها مِنْ سائر الاستعمالات، وهي أكثر مِنْ قوله: أمرتك الخير وبالخير، وقد جاء مِنْ هذا الباب ما لا يُحصى، منـه غير متقـارب للاستعمـال، بل فيه غالب ومغلوب، ومنـه متقاربة، مثل: عَلِمْتُه، وعلمتُ بِهِ، وما رأيناهم يحتاجون إلى تضمينٍ في ذلك ولا غيره. نعم، قد جَوَّز الزَّمخشري في أبحاث مِنْ هذا القبيل أن يكون مِنْ باب التَّضمين، وأن يكـون على أصله، وإذا كان كمـا ذكرنا، قلنا: باب التَّضمين، وإن كثر في الكـلام، فليس بأصـل، فالحمـل على الأصل هو الظَّاهر، لا سيَّما في هذا الموضع الَّذي يعضدُه معنى الفعل الَّذي ليس فيه حرفُ الباء، ويعضده الفعل النَّبـويُّ الَّذي يستمرُّ دليلاً بمجرَّده كما قدَّمنا في ترتيب الوضوء، فنقول: هنا يكون دخول الباء كعدمه، فيصير بمنزلة قوله: امسحوا رؤوسكم، والحقيقة الجميع.

وقد أطال ابن جنِّي في تعداد أمثلة المجاز، محتجَّاً على كثرته، فجعل مثل: ضربت زيداً، ورأيت زيداً، ونحوهما مِنَ المجاز لعدم عموم الضَّرب والرُّؤية.

وأيضاً إذا قلت: مسحتُ رأسي كلّه، ومسحت رأسي بعضه، كان الأوَّلُ تأكيداً، والثَّاني بدلاً، والتَّأكيدُ تكريرُ المعنى، والبدل ليس كذلك، فعلم أنَّ الحقيقة الكلُّ هذا مع العقل النَّبويِّ المستمرِّ، لا سيَّما مع التَّكرار في بعض المواضع الَّذي الغرض منه الاستيعاب لا التَّثليث كما يأتي قريباً، فقد صار هذا البحث مِنْ أوضح الواضحات، والحمدُ للهِ، وهو من مجاز التَّطويل، فلا ينقصُ علينا التزام الاختصار.

(٢/ ٦٤/ س١٣) قوله: ويثلث مسحه ندباً... الخ.

اعلم أنَّ روايات صورة وضوئه صلى الله عليه وآله وسلم كثيرة، وأكثرُها وأصحُّها ما صرَّح فيه الرَّاوي بالمرَّة، أو سكت، والسُّكوت يدلُّ على المرَّة؛ لأنَّه يقول: غسل وجهه ثلاثاً، ويديه ثلاثاً، ومسح رأسه، وغسل رجليه ثلاثاً، فما عدل عَنِ الأسلوب إلاَّ لأنَّ المرَّة تفهم مِنْ نفس الفعل، وأمَّا مثل روايات: توضأ ثلاثاً ثلاثاً، فليس فيه تصْريح بتثليثِ الرَّأس، فيحمل على المبيَّن.

وأمَّا التَّصريح بالثَّلاث، فليس بصحيحٍ في نقد المحدِّثين، على أنَّا نقول: لو صحَّ، لم يكن فيه فضيلة الثَّلاث، بل بيان جوازها، إذ لا يَعْدِلُ صلى الله عليه وآله وسلم عَنِ الأفضل عمره كلَّه، ويجعله خُلقه وعادته، حاشاه مِنْ ذلك، والرِّواية قاضية بأنَّه كان خُلقَه وهَدْيَه، وعلى أن ههنا تأويلاً صحيحاً، وهو أنَّه إنَّما كرَّر للاستيعاب في بعض الأحوال ونادرها، كما أنَّ مسحَ رأسِه مرَّتين قد يُفْهَمُ منه ظاهره، وإنَّما هو لِمَا ذكرنا، أو يفسِّرُه الإقبال والإدبار بهما، والمرادُ بالإقبال والإدبار أيضاً: الاستيعاب، وقد جمع بهذا العسقلاني في «شرح البخاري» مع كمال نقده، وكونُ القول بالتَّثليث معتَمدُ الشَّافعية أصحابه، وهو عليهم حدبٌ، وفي «ابن أبي شيبة» عن عليٍّ عليه السَّلام، قال: كان النَّبيُّ صلى الله عليه وآله وسلم يتوضَّأ ثلاثاً ثلاثاً، إلاَّ المسح مرَّة مرَّة.

فإن قلت: وكيف يقول الصَّحابيُّ: ثلاثاً، والمراد ما ذكرنا؟

قلت: هاهنا قاعدةٌ ينبغي أن يُتَنبه لها، وهي: أنَّ الصَّحابي إذا عبَّر عن فعلٍ مِنْ أفعاله صلى الله عليه وآله وسلم، فإنَّما يبني عبارته على ما فَهِمَ مِنَ الفعلِ النَّبَوِيِّ، ولا دليل على عصمته مِنْ خطئه في فهمه بخلاف ما لو حكى اللَّفظ النَّبويَّ، فاحفظ هذه، فما أنفعها، وقليلٌ مَنْ رعاها حقَّ رعايتها وقت الاستدلال في كلام الفقهاء والمحدِّثين، وبعضِ الأُصوليين، كابن الحاجب، ومَنْ تَبِعَهُ، وإن كان كثيرٌ منهم على الصَّواب الَّذي ذكرنا، لكن مِنْ دون الثِّقات، إلى أن يقدروا المسألة حقَّ قدرها، فما أكثر مدارها، وما هي إلاَّ قطبٌ مِنْ أقطابِ الاستدلال الشَّرعي.

أمَّا المحدِّثون، فقلَّما يفرِّقُون بين رِوَايَةِ اللَّفظِ ورِواية الفعل، وهي غفلةٌ

شديدةً، على أنَّ رِوَايَةَ اللَّفظِ على ما هو الصَّحيح مِنْ جواز الـرِّواية بالمعنى يعروها شيءٌ مِمَّا ذكر، سيَّما مع اتِّفاق اختلاف الرِّوايات، فليُحْفَظْ فهو عُدَّةٌ.

قال ابن القيم في حاصل ما قرَّرناه واخترناه في هذه المسألة ـ أعني مسألة التَّثليث والجمع بين الأدلة، وهو مِنْ أفاضل المتأخرين روايةً ودِرَاية ـ ولفظه في كتابه «زاد المعاد»، وقد غلب عليه «الهدي النَّبوي»، ولعمري إنَّه حقيقٌ بالتَّسميتين، ولفظه: وكان يمسح رأسه كلَّه، وتارة يُقْبِلُ بيديه، ويُدْبِرُ عليه، ويحمل حديث مَنْ قال: مسح برأسه مرَّتين، والصَّحيحُ أنَّه لم يكن يكرِّرُ مسح رأسه، بل كان إذا كرَّرَ غَسْلَ الأعضاء، أفرد مسحَ الرَّأس. هكذا جاء عنه صريحاً، ولم يصحّ عنه خلافَه ألبتَّة، بل ما عداه إمَّا صحيحٌ غير صريحٍ، كقول الصَّحابي: توضَّأ ثلاثاً ثلاثاً، وكقوله: مسح برأسه مرَّتين، وإمَّا صريحٌ غيرُ صحيحٍ، كحديث ابن البيلماني عن أبيه، عن ابن عمر، أنَّ النَّبيَّ صلى الله عليه وآله وسلم قال: «مَنْ توضأ، فغسل كَفَّيْهِ ثلاثاً» ثم قال: «ومسح برأسه». وهذا لا يُحْتَجُّ به، وابنُ البيلماني وأبوه ضعيفان، وإنْ كان الأبُ أحسنَ حالاً، وكحديث عثمان الَّذي رواه أبو داود أنَّه صلى الله عليه وآله وسلم مسح رأسه ثلاثاً، وقال أبو داود: أحاديثُ عثمان الصِّحاح كلُّها تدلُّ على أنَّ مسح الرَّأس مرَّة. انتهى.

هذا، وقد أسقط عنَّا بما ذكر النَّظر في تثليث الأمواه، بل والماء الجديد، إذ لا نثبتُ المستعمل، ولم يثْبُتْ في ذلك سنَّةٌ بَيِّنَةٌ.

وأمَّا طريق الجمع بين الأدلَّة، فقد استعملوها في غير محلِّها كما في هذا الموضع، وهو جمعٌ بين المتنافيات، وكيف يجزمُ بعدم الشَّيْءِ ثم نعتبرُه، وقد تجاوز هذا قومٌ، فقالوا: ليس موافقة كل مخالف مهما أمكن، والشَّافعية مُصَرِّحُون بذلك، وكثيراً ما يذكرُه الزَّيديَّةُ، كأنَّهم جعلوا المخالف مظنَّة دليلٍ، وإلَّا، فأيُّ معنى لاعتبار ما ظننَّا غلطَهُ في استدلاله وتقصيره، فإنَّ ظَنَّنَا لمذهبنا يستلزم ذلك، فاحفظها قاعدَةً مهمَّة لكثرة عُروضها في كلامهم، سيَّما في هذا الكتاب.

(٢/ ٦٥/ س٥) قوله: وقوله الْأُذُنَانِ مِنَ الرَّأسِ .

أورد ابن الصلاح في موضوعه في «علوم الحديث» على تصحيح الحديث الضَّعيف أو تحسينه بكثرة طرقه لو لم يُحَسَّن أو يُصحَّح حديث «الأذنان مِنَ الرَّأس» مع كثرة طرقه، وأجاب بأنَّ الضَّعف الكثيرَ لا ينجَبِرُ، وحديثُ «الأذنان مِنَ الرَّأسِ» كذلك، وخالفه أبو الحسن بن القطان في كتابه «الوهم والإيهام» حين قال صاحب «الأحكام»: إنَّه ضعيف، فقال أبو الحسن: ليس عندي بضعيف، بل إمَّا صحيح، وإمَّا حسن، قال: وبيان ذلك: هو أن الحديث هو ما ذكر الدارقطني، قال: حدثنا محمد بن عبد الله بن زكريا النَّيسابوري، حدَّثنا أحمدُ بن عمرو بن عبدالخالق البزَّار، حدَّثنا أبو كامل الجَحْدَرِيُّ، حدَّثنا غُنْدَرُ محمد بن جعفر، عن ابن جريج، عن عطاء، عن ابن عباس، أنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وآله وسلم قال: «الأُذُنَانُ مِنَ الرَّأسِ»، حدَّثني به أبي، حدثنا محمد بن محمد بن سليمان الباغَنْدِي، حدَّثنا أبو كامل الجحدري بهذا. مثل هذا الإسناد صحيح؛ لثقةِ رُواته، واتِّصاله. انتهى. ثمَّ ذكر إعلالَ الدَّارقطني له بأنَّه رُوِيَ تارةً مرسلاً، وأجاب أبو الحسن بقوله: وما أدري ما الَّذي يمنع أن يكون عنده في ذلك حديثان: مسندٌ ومرسل. انتهى.

وهذا كثيراً ما وقع للمُحدِّثين، يذكرون في علوم الحديث والأصول أنَّ الحكم للمتَّصل مع ثُبوته منفرداً، ولا يضرُّه الإرسالُ، بل يُقوِّيه، ثمَّ تراهم في عدَّةِ مواضع يجعلونه علَّةً، فاحفظ ذلك، ولا تغترَّ، فليس ما فعلوه بشيْءٍ، وكثيراً ما يَرُدُّ بعضهُم على بعضٍ بمثلِ ما ذكرنا، كما فعله أبو الحسن هُنا، وهم كثيراً ما يُنَبِّهُونَ على ذلك، والله أعلم.

(٢/ ٦٦/ س١٣) قوله: ولا يُجزىء المسحُ على العِمَامَةِ.

الحقُّ في هذه المسألة جواز التَّكميل بالمسحِ على العمامة، وقد سمعتَ كلام ابنِ القَيِّم ـ وهو الحقُّ ـ مع العذر، وأمَّا مع عَدَمِ العُذر، فالأصل منعه، بناءً على لزوم التَّعميم، فلا بُدَّ مِنْ إقامةِ دليلٍ، وأمَّا الشَّافعي، فبِمَسْحِ شيْءٍ مِنَ الرَّأسِ يحصُلُ الواجِبُ عنده، فالتَّكميلُ للفضيلة، لكنَّ الدَّليلَ مطلوبٌ في الفضيلة كما في الفريضة.

(٢/ ٦٧/ س٢) قوله: لقراءة النَّصب. . . الخ .

اعلم أنَّ «مسح» لا يستلزم غير «ماسح» و «ممسوح»، وكونه باستصحاب طيبٍ أو ماء إنَّما تكون بقرينَةٍ، والقرينَةُ هُنا كون الكلام في التَّطهير، فيستلزم مطلقَ الماء، لا كثيرَه ولا قليله معيَّناً، لكنَّه إن كان الماءُ قليلاً، لم يستحقّ ذلك الفعل غير اسم المسح .

قلت: اقتصر عليه في الرَّأس، وإن كان الماءُ كثيراً، سُمِّيَ ذلك الفعلُ مع اسم المسح غسلاً، فلذا جاءت قراءة النَّصبِ والجـرِّ هذه بأحد الاسمين، وهذه بالآخر، وهما متصادقان على معنى واحدٍ.

فإن قلتَ: وهنا النُّكتة في ذلك في الأرجل دون الوجه واليدين.

قلتُ: تأكيد غسل الأرجل، وبيانه أنَّ معنى غسل العضو إمساس العضو بالماء بزعم قوم، ومع إجراء الماء بزعم آخرين، ومع الدَّلْكِ على الأصحِّ ومن قال بالأعمِّ، لم يمنع الأخصَّ، لأنه إمساس وزيادة. قال بالأخصِّ، لأنه غسل مخصـوص، فإن قلنـا بالأصـحِّ قلنـا: أشارت قراءة الجرِّ إلى أخصِّ أوصاف الغُسل، وقراءة النَّصب إلى مُطْلَقِهِ؛ لأنَّه لو اقتصر على قراءة النَّصب، لما حصل التَّأكيد، ولو اقتصر على قراءة الجَرِّ، لتوهم أنَّه مسح بماءٍ قليل؛ بحيث لا يصدُقُ معـه اسم الغُسـل، ثمَّ جاءت السُّنَّـة مبيِّنَـةً لهـذا المعنى، ومـطابقةً له أشدَّ المطابقة، فمسح صلى الله عليه وآله وسلم رأسه مرَّة واحدة فقط، كما مرَّ: تارة ببقيَّة ماءِ اليدين، حيث بقي في اليدين شيءٌ منه، وتارةً بماءٍ جديد، حيث انتفى البَلَلُ مِنَ اليَدِ، ولا بعد في تكرير أخذ الماء لهذه العلَّة، وهي فراغ البَلَل مِنَ اليَدِ، فيتوهَّم الرَّائي أنَّه تكرار، وليس كذلك كما مرَّ.

وأمَّـا الـرِّجل، فبالغَ صلى الله عليه وآله وسلم في غسلها: منها بالدَّلك وتخليلِ الأصـابع، ومنها بالوعيد على عَدَمِ الاستقصاء في العراقيب وبُطونِ الأرجـل، وفي بعض الرِّوايات: وغَسَلَ رجليه حتَّى أنقاهُمَا ولا يقال هذا في إمساس العُضو الماء، أو إجرائِهِ عليه، فيطابقُ الكتابُ السُّنَّةَ، ثمَّ طابقَ ذلك العقل بتخفيف طهارة الرَّأس إلى الغاية، وتوسُّط الوجه واليدين، والمبالغة في

الرِّجل، لاحتياجها إلى الإنقاء، لكثرة ملابستها ما ينافي التَّطهير، وقد فات هذا المعنى صاحب «الكشَّاف»، فجاء بمناسبة بقوَّة ساعده، وهو توقِّي الإسراف؛ لأنَّها مظنَّة لما ذكر مِنَ المناسبة والجواب: أنَّ المناسبة يُنْظَرُ فيها إلى حال إيراد اللَّفظِ، وكان الخطاب لأعْرَاب يبول أحدُهم قائماً وفي المسجد، بل جاء حديث «ويلٌ للأعقابِ» في سادَةِ الصَّحابة حين رأى أعقابَهُم تلوحُ حين أرهقهم وقتُ الصَّلاة، حتَّى جاءَ في أبي مسلم الخولانِي الَّذي أحرقه العنسِيُّ الكذَّابُ أنَّ النَّار لم تعملْ فيه إلَّا في مواضعَ كان لا يبلغُها الوضوء، وجاء في سعد بن معاذ أنَّ ضمَّة القبر له كانت لما يعود إلى الطهارة، فإذا كان ذلك في مَن اهتزَّ العرشُ لموته، وفي شبيـه إبراهيم الخليل عليه الصلاة والسَّلام، فما ظنُّك بسائِرِ النَّاس.

وينظر أيضاً إلى الجمهور، وهذا دأبهم قديماً وحديثاً يحتاج إلى إيصائهم ومعاهدتهم لتمام الوضوء.

وأمَّا الإسرافُ، فإنَّما هو في الغالين، والغُلُوُّ إنَّما يكون بعدَ التَّمام، ولذا لا تراه يقعُ إلَّا في المتقشِّفين، لا في رُبعهم ولا في عُشرهم أيضاً، ولذا قلتُ: أحاديثُ النهي عن الإسراف مع أنَّ موجبها درء أن يتوهَّمَ أنَّه خير ـ ولا سرف في الخيرِ كما قال سعد بن أبي وقاص ـ أو في الوضوء سرف، وكثرت أحاديث الأمر بإسباغ الوضوء، ومدح فاعله، والتَّرغيب الكثير عليه بحيث لم يكد يبلغ مبلغه في ذلك مِنَ المشروعات إلَّا النَّادر.

فإن قلت: وما الحقُّ في الغسل؟

قلت: الحقُّ أنَّ الشَّـارع خاطبنـا بلغـة العـرب، والمتيقَّن مِنَ الغُسـل، والمظنون انحصارُ الموضوع عليه ما اعتاده النَّاس في التَّنظيف، والعادَةُ الشَّائعة الَّتي تتمُّ معها النَّظافةُ لا بُدَّ فيها مِنَ الدَّلك، أو ما يقوم مقامه، ولو جرى الماء، أو المُصَاكَّةُ، أو نحوُ ذلك، فإنَّا نقطع أنَّ وضع فعلِ الغسل للتَّنظيف، وتطييب المحـل، والتَّنقية، وإزالة ما ينافي النَّظافة، وذلك لا يحصل بمجرَّد إمساسِ الماء، أو الجَرْي اللَّطيف، إنَّما يحصل بالدَّلك، أو ما يقوم مقامه مِنْ قوَّة جري

الماءِ، وهذا لا يَشُكُّ فيه عاقل، لكنَّه ـ مع هذا ـ أمرٌ تقريبيٌّ مُحالٌ على المعروف، كما في كثيرٍ مِنَ الشَّريعة، مثل النَّفقات، ومسمَّى السَّفر، وما لايحصى. هذا هو المستقرب عندي، مع المبالغة في الطَّلب، والمدَّة الطويلة، واللهُ الهادي سبحانه وتعالى.

(٢/ ٦٧/ س١٣) قوله: اغتسل وما دَلَكَ .

هذا اللفظ ليس بعرَبيٍّ، لم ينقلوه عَنِ العرب، إنَّما ولَّدوه مِنْ عند أنفسهم، فلا حجَّةَ فيه، ومَنِ ادَّعى ذلك، فعليه البرهان.

ثم إنَّ المصنِّفَ لم يستَتِمَّ ذكرَ الخلافِ في هذا الكتاب، لا في الوضوء ولا في الغسل، وقد استتمه في «الغيث»، ولفظ عزِّالدين في «الشرح والمذهب» أنَّ له ثلاثة أركان: إمساس البشرة الماء، والسَّيلان، والدَّلك، فقال (ن)، ومحمد، ورواه في «الزَّوائد» عن زيدٍ: يكفي الأول، ويفارق المسح عندهم بأنَّه استيعابُ جميعِ البدن، والمسحُ يصيبُ ما أصاب، ويخطىءُ ما أخطأ، و(ح) و(ش) اكتفَوْا بالرُّكنين: الأول والثَّاني، ولم يوجبوا الدَّلك، و(م) بالله يوافقهم في الوضوء انتهى. زاد في «الكواكب» محمد (ف)، ومع النَّاصر الدَّاعي، والنَّقل عَنْ محمد وأبي يوسف غريب، واقتصر في «الغيث» على محمد بن الحسن، وفي «المعاني البديعة» على أبي يوسف، وزاد فيها أبا عبدالله الدَّاعي، كما زاده في «الكواكب».

(٢/ ٦٧/ س١٥) قوله: وضوء المؤمن كدهنه .

هذا الحديث ممَّا دار على الألسنة في بعض البلدان. قال الإمام عزُّالدِّين شارح هذا الكتاب: لم نقف عليه في غير «الانتصار».

قلت: قد أكثرتُ مِنْ مطالعة الحديث بحمد الله تعالى مِنْ مُتون مفردة، «كالجامع الكبير» للسُّيوطي، الَّذي قصد به جمعَ الحديث النَّبوي، مع سعة باعه في الاطِّلاع، ومثلِ «الخصائص الكبرى» له، وشيءٍ مِنْ «معاجم» الطَّبراني، وما تضمَّنه مختصرات الأمهات السِّتّ، وما تضمنه كتبُ الرِّجال، مثل «التَّهذيب» للمزِّي، وكتبِ الذَّهبي: «الميزان» وغيره، وغيرهما مِمَّا ذكر،

وكـذلـك كتب الموضوعات، مثل «موضوعات ابن الجوزي»، و «موضوعات السُّيوطي»، وهي كثيرة، و «موضوعات ابن الجوزي» قليلة بالنِّسبة إليها، ومثل «موضوعات ابن طاهر الهندي»، وهو متأخِّرٌ، وهي أعمُّها، وكذلك من مواقع الاستدلال في الفقه وغيره وكتب الترغيب والترهيب، ككتاب المنذري، وكذلك كثيرٍ مِنَ السِّيَرِ والتاريخ، ككتاب «تاريخ الإسلام» للذَّهبي، وغير ذلك، بحيث إنَّـهُ قَلَّ ما يقـع اليوم في سمعي شيءٌ غير ما طرقـه قبل على الجملة، وهذا الحديث ليس في شيءٍ ممَّا طالعتُه، ولا أسمعه إلَّا في ألسُن مَنْ لا يعتَبرُ، وفي الكتاب كثيرٌ مِنَ هذا، أو ما يقرُبَ منه، ولكثيرٍ مِنَ الكتب هذا المجرى، ككتب الوعظ مثل «الإحياء» للغزالي، وسائر كتبه، وكذلك كثير مِنَ الفقهيَّات وغيرها في كتب الشَّافعيَّة مع كثرة المحدِّثين فيهم تجد المحدثين منهم في التَّخاريج يذكرون نحو هذا، وسنذكر بعض جزئيات فيما يأتي إنْ شاء الله تعالى، وفي كتب كثيرٍ مِنَ التَّفاسير أيضاً كـ «الكشَّاف» والبيضاوي، وغير ما ذكرنا، وأمَّا كُتُبُ الحنفيَّة فأعجب، حتَّى قال بعضُ مَنْ يزعُمُ اليومَ العلم في أهل سرهند في بعض رسائله: إنَّ حَدَّ الصَّحيح هو ما عَمِلَ به أهلُ مذهبهم، وما لم يعملوا به، فليس بصحيح، فَمَنْ مِثْـلُ هذا قدوةٌ فيهم، كيف يكونُ حالُ الحديث فيهم؟ نعم، كلُّ دخيل في أيِّ صناعة يكثر منه هذا، فالعُمدة في هذا الشَّأن أهلُه، وهُمْ أهلُ الحديث، لكنَّهم كأهل كُلِّ صِنَاعَةٍ أيضاً، يَغْلُون في مذهبهم، فقد بالغ المحدِّثُون حينَ قسَّمُوا الحديثَ إلى صحيحٍ هو الدَّرجة العليا مِنَ الوثوق به، ودونه للحسنِ، ودونه المسمَّى بالضَّعيف، والضَّعيف درجاتٌ كثيرة. والواجبُ علينا العمل بالعلم إنْ أمكن، وإلَّا فبالظَّنِّ، وكثيرٌ ممَّا سمَّوْهُ ضعيفاً راجِحٌ، فهو معمـول به، وصحيحٌ على اصطلاح المتقدِّمين، والفقهاء، والأصوليين، كما ذكره العسقلانيُّ، وإنَّما أطلنا لَكَ هذا التَّعلم أنَّا راعينا هذا المقصِدَ، ومشينا مع هذا الحـاصل في ترجيحنا في هذه المباحث، وإن لم نصرح بذلك، لأنه لو رُوعي التصريح، لخرجنا عن المقصود، فاعرِفْ ذلك، واللهُ الموفقُ.

(٢/ ٦٧/ س١) قوله: ولا تقدير لما يرفع الحدث .

الأمـر هَيِّن، فإن المـراد بالتقـدير ليكـون أنساً ومرجعاً لمحاذرة الإخلال والإسـراف، والغرض التقريب، ومحاكاة أخلاقه الكريمة صلى الله عليه وآله

وسلم، وهذا لا يوجبُ.

قالوا: قلنا: ولا بعض العبارات البشعة، كما يذكرون عن القاسم ـ قدس الله روحه ـ أن تقدير الطهارة جهالة، وذكره صاحب «التقرير»، وكأنه رد لزاعم زعم أن التقدير أمر حتم، وقد حمل بعضهم كلامَه على أبعدَ من هذا، والظاهر أنه أراد ما ذكرنا، إذ يبعد أن ينكر مقدار الغسل أو المغسول، والله أعلم.

(٢/ ٦٨/ س٣) قوله: يُجزىءُ المسحُ على الخُفَّينِ. . . الخ .

الحقُّ في هذه المسألة إجزاء المسح مؤقتاً بيوم وليلة في الحضر، وبثلاث في السفر، ولا معنى للجدل في مثلها، وإنما صارت من أعلام الخلاف، فنصر كُلٌّ حزبَهُ، حتى عدَّها النسفي في العقائد، ووجَّه ذلك سعدُالدين في «الشرح» بأنهـا صارت من شعـارهم، فلحقت بالعقـائـد. وأما التوقيت فلكثرة أحاديثه وصحتها، فيضعُفُ الحملُ على الإطلاق، والأربعُ الروايات عن مالك لعلها تكـونُ من احتياطِ الـرواة وعدم التحري في الأخذ عنه، وربما نَيَّفَتْ رواياتُ المسـح على خمسينَ أو ستينَ صحابيًّاً مع الصحة في الكثير، وكلُّ ما ردَّ به المصنفُ لا يَجهلُ أحدٌ ضَعْفَه، لأن المسألةَ رخصةٌ، وهو يحكي أدلة العزيمة، ومن ذلك تأخر المائدة، وسبق الكتاب الخفين، فإنه لا تنافي، ولا يكلفنا الله بما لا نعقل، وما عقلنا إلا هذا، ومن أقبحِ ما ذُكَرَ القدحُ في جرير الذي قالَ فيه صلى الله عليه وآله وسلم حينَ وَفَدَ عليه أوَّلَ إسلامه: «يدخُلُ عليكم رجلٌ من أفضلِ ذي يمن» ثم فَرَشَ له رِدَاءَهُ الشريفَ كما هو معروف في السِّير. ورواه جماعة في حديث: «إذا جاءَكُم كريمُ قومٍ، فأكرمُوه»، وهو سببهُ، وقلَّمـا فعلَ ذلك لغيره، وما رآه بعدُ إلا وتَبَسَّمَ إليه، والمعروفُ أنه إنَّما كان سفيراً بين علي ومعاوية، وهو من أصحاب علي، غايتُه أنه ممن قال: لا يقاتل المسلمين. قال: بعث إليَّ عليُّ بن أبي طالب ابنَ عبـاس، والأشعثَ بن قيس وأنـا بقرقيسيا، فقـالا: إن أمير المؤمنين يُقـرئـكَ السلامَ ويقول: نعم ما أراك اللهُ من مفارقةِ معـاوية، وإني أنـزلُـكَ مني بمنزلة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم التي أنـزلكها، فقلت: إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعثني إلى اليمن، فأقـاتلهم وأدعـوهم أن يقـولـوا: لا إلـه إلا الله، فإذا قالوها، حرمت دماؤهم

وأموالهم، فلا أقاتل أحداً يقولُ: لا إله إلا الله، فرجعا على ذلك. هكذا في مسنده في «الجامع الكبير».

وهَبْ أنه كذلك هم كثيراً ما اعتمدوا رواية من خالف عليًّا، كما يأتيك، وسننبه على شيء من ذلك إن شاء الله تعالى.

وأيضاً فإن رواياتِ المسحِ شمسٌ لا يَضُرُّها عروضُ الغيم.

فإن قلت: قد ذكرت في غير هذا أن إجماع أهل البيت حجة أقوى من إجماع الأمة، وأن أقوى دليل في حجية إجماع الأمة دخول أهل البيت عليهم السلام لحديث مقارنتهم: الكتاب المشهور أو المتواتر يعني مع شواهده، مثل حديث سفينة نوح، وقد صححه جماعة من المحدثين ـ أعني حديث السفينة ـ ثم قد روى المصنف إجماعهم، وما يزالون يدعون ذلك، فما عذرُك؟

قلتُ: الممنوعُ مخالفةُ الإجماع القطعي، وأما الظني فهو لا يزيد على ظني الكتاب والسنة، على أن مستند هذا الإجماع قوة ظن رواية لشهرته في المتأخرين، وكم يدَّعي مثل ذلك كثير من الغافلين أو المتغافلين في جميع المذاهب، أما تراه حكى المسح عن علي سيد أهل البيت وإمامهم وقدوتهم، وإنما رجح الرواية الأخرى لقوله: «رواية أولاده» وهو يرد على ذلك ما ذكرنا من أن مستنده الشهرة في المتأخرين، ولا نسلم ذلك في أول الأمر، ولعمري لو صَحَّ إجماعُ أهلِ البيت في هذه المسألة، لكان من تعارض الواضحات أو القواطع، فإن أمرَ المسحِ لا يقصرُ عن دليل إجماع أهل البيت، وهذه المسألةُ وأضرابُها علامة الإخلاص، والحمدُ لله الذي خَصَّنا بذلك مع أنَّا لا نعدل بأهلِ البيت غيرَهُم، ولكنَّا إنَّما فضَّلناهم بالدَّليل، فالدليلُ آثرُ منهم، وهو أصلُ شَرَفهم، فلو بَطَلَ الدليلُ، بَطَلَ شرفُهم، فاجْعَلْها يا عبدَ ربّه آيةً فيها وفي أمثالِها، وانظر قُلَّ إخوانك هناك والحق أكبر من كل كبير، وأحب من كل حبيب، وحسبُنا الله ونعم الوكيل، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

(٢/ ٧٢ س٢) قوله: المسنون ما واظبَ صلى الله عليه وآله وسلم، وأمرَ به ندباً.

هذا الحد لا يَشملُ كثيراً مما يُسمِّيه المصنف بعدُ مسنوناً، مما أمر به صلى الله عليه وآلـه وسـلم، ولم يُواظِبْ عليه، وبعضهم يُفـرق بين المَسْنـون، والمستحب، والمندوب، والاصطلاحُ يسهل، ولكن ليعرف مُراد المتكلم.

(٢/ ٧٢/ س٣) قوله: **التثليث**.

لا شك في مداومته صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك في غالب أحواله وثبوته في أقواله، والمخالف ـ قال في «المعاني البديعة»: إنه ابن أبي ليلى ـ أوجب التثليث، وشبهتـه حديث عمـروبن شعيب بن محمـد بن عبـدالله بن عمروبن العاص في أبي داود، والروايات الصحيحة ليس فيها زيادة أو نقص، كما رواه ابن خزيمة، وأحمد، والنسائي، وابن ماجة، وهي أيضاً منافية لعدة أحاديث صحيحة، مثل وضوئه صلى الله عليه وآله وسلم مرة مرة، ومرتين مرتين، وفي كثير منها تخصيص اليد بالمرتين، والحكم على هذه الرواية بالوهم أقرب من تأويلها بالتأويلات البعيدة.

(٢/ ٧٢/ س٦) قوله: **في السِّواك** (ش).

لكل صلاة لا شك أنه لم يروِ أحد ذلك من فعله صلى الله عليه وآله وسلم إنما كان يعد سواكه مع طهوره، كما ترويه عائشة، وقد شاهدته هي وغيرها حين يصلي الصلاة المتوالية كصلاة الليل لم يكن يصلي ركعتين، ثم يأخذ السواك، وكذلك كما يفعله متفقهة الشافعية في تراويحهم، وفي رواتب الفرائض وغير ذلـك. وأمـا مثل الصلاة، فما كان للوضوء، فهو لأجل الصلاة، ومستقبل به الصـلاة، وكذلك عند الصلاة، وكذلك مع زيادة لفظ كل، لأن الطهور أيضاً مستحبٌ لكل صلاة، ولو كان بمجرد الصلاة، لما تربه صلى الله عليه وآله وسلم أمـا لأجـل القـراءة والـذكـر في الصلاة، فكما في غيرها، لكن يتوقف على الحـاجة، لأنه نوع من التطهير، وإلا لزم بين كل آيتين وكل كلمتين بخلاف الوضوء، فإنه يشرع لكل وضوء، لأنه قَلَّمَا يقع الوضوء إلا بعدَ مُدةٍ يُحتاجُ في مثلها إلى تنظيفِ الفَمِ، فكان حدَّاً مَحدوداً، وهذا الحاصلُ هو الذي وقعَ في أفعالِه صلى الله عليه وآله وسلم، والخير كله هناك، فإنه صلى الله عليه وآله وسلم البابُ الذي فتحه الوهاب.

(٢/ ٧٤/ س٤) قوله: لا الأصبع .

الظاهر أن الغرض التنظيف، فكلما حصله فقد حصل السنة، وكل خشن يحصلُ ذلك ويتفاوَتُ، والسواكُ المعتاد أشهرُ بذلك، وأوفقُ بصورة الاتِّباع والتَّأسِّي.

(٢/ ٧٥/ س٢) قوله: ولا يبطله التفريق .

هذه هي مسألة التوالي، وليس فيها دليل واضح، لأن مثلَ استمرارِه صلى الله عليه وآله وسلم على ا لمـوالاةِ لا يدلُّ على ذلـك، لأن كل فعل متصل الأبعاض لمجموعة حكم لا يفصل إلا لعارض، ولا يقال: لِمَ وَصَلَه؟ بل لِمَ فَصَله؟ بخلاف ما قدمنا في الترتيب ونحوه مما استمر عليه وسيَّما فيما لم يَظْهر فيه مناسبة، فليتأمل.

(٢/ ٧٦/ س٤) قوله: غسل الكفين .

أما تأكيده، فلا شك فيه، لمواظبته صلى الله عليه وآله وسلم مع النوم، وبلا نوم، وللنوم زيادةُ دليل تؤكدِّه، غيرَ أن الظاهر منه أنه ليس من حيثُ إنه وضوء، بل من حيث صيانة الماء وتنظيف آلةِ التطهيرِ، واللهُ أعلم.

(٢/ ٧٦/ س٩) قوله: أنا لا أستعينُ، الخبرِ.

قال النوويُّ: هذا حديثٌ باطلٌ لا أصلَ له، وقد أخرجَهُ البَزَّارُ، وأبو يعلى، كذا قال في «التلخيص» لابن حجر.

(٢/ ٧٧/ س١) قوله: مسح الرقبة .

ليسَ في هذا سنةٌ ثابتة، فالتركُ أبعدُ من الابتداعَ، وإنْ قال به مَنْ قال.

(٢/ ٧٧/ س٣) قوله: التنشيف .

الظاهرُ من سياق الواقع مع قلته نفياً وإثباتاً إنما هو بحسب الحاجة فقط، ولو ثَبَتَ لاشتهر لوقوعِ وضوئه صلى الله عليه وآله وسلم كلَّ يوم وليلة خمس مرات أقلَّ الأحوال.

(٢/ ٧٨/ س٣) قوله: نورٌ على نور .

قال المنـذري: لا يحضرني له أصل من كلام النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ولعله من كلام بعض السلف، ثم إن المصنف حكى الإجماع أنه لا يشرع بعد الصلاة عن الإمام يحيى، والشافعية يقولون: إذا فعل بالوضوء الأول أمراً شرعيًّاً يشرعُ له الوضوء شرعَ التجديد، وإلاَّ فلا.

وأقول: الزيادةُ على التثليثِ غيرُ مشروعة، بل ممنوعةٌ، فلا يخرج عن هذا إلا ما أخـرجـه دليلٌ شرعي، فيحتاج إلى تتبعِ كل جزئي بخصوصه، فتوسط المباح، والمقصد الشرعي لم يُظهروا لنا تسويغَه للوضوء الثاني، اللهم إلا أن يؤخذ بوضوئه صلى الله عليه وآله وسلم لكل صلاة، فإنه أعمُّ من أن يقع ناقضٌ بينهمـا أم لا، ومثل هذا لا يكفي، لأنه لا طريقَ للراوي إلى ذلك، فلينظر. وظاهرُ المسألة السهولةُ، وفيها ما ترى، وكانت عادتُه في الفرائض خاصّةً، ولم يُروَ عنه في النوافل أصلاً، فلا بُدَّ للفرق من وجه في الحكمة يجب علينا اعتبارُه في صدق التّأسِّي.

(٢/ ٧٩/ س٥) قوله: وندب الدُّعاء عند كل عضو .

لم يكد يختلفُ اثنانِ من أهل الرواية في الأدعية المرويَّة في أنها غيرُ ثابتة لا أصل لها. قال ابن القيم: لم يُحفظ عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه كان يقول على وضوئه شيئاً غير التسمية، وكل حديث في أذكار الوضوء الذي يُقال عليه، فكذبٌ مختلقٌ، لم يقل رسولُ الله صلى الله عليه وآله وسلم شيئاً منها، ولا علَّمه لأمته، ولا ثبت عنه غيرُ التسميةِ في أوله، وقولِ: «أشهد أن لا إله إلا الله وحـدَه لا شريكَ له، وأشهدُ أنَّ محمداً عبدُه ورسولُه، اللهم اجعَلْني مِنَ التوابين، واجْعَلْني مِنَ المُتَطَهِّرينَ» في آخره. وحديث آخر في «سنن النسائي» مما يقال بعد الوضوء أيضاً: سبحانَكَ اللهُمَّ وبحمدِكَ، أشْهَدُ أَنْ لا إلهَ إلا أَنْتَ، أستغفِرُكَ وأتوبُ إليك» انتهى. وقد ذكر غيره حديث النسائي: «اللهم، اجعَلْني من التوابينَ، واجعَلْني من المُتَطَهِّرينَ» وظاهرُ سياقه أنَّهُ في أثناء الوضوء وفي «أذكار النووي»: أدخله النسائي في باب: ما يقول بعد فراغه، وهو محتمل. انتهى.

نعم، مثل المروي عن علي في هذا الباب لو صَحَّ عنه لأخذنا به، لكنه في نفسه كلام مناسب، فلو اخترعه الإنسانُ فضلاً عن كونه مأثوراً، لما كان فيه بأسٌ، لكن لا ينبغي أن يجعل ذلك عادةً لنفسه، أو يتظهر به لئلا يكونَ شبه تَشْريع، سيما إذا كان مع قوم قد أخذوا عليه، وما أحسنَ ما قال بعضُ السلف: إذا قَدَرْتَ أن لاتَحُكَّ رأسَكَ إلا بأَثَرٍ، فافعَلْ. وخيرٌ منه قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «كل أمرٍ ليسَ عليه أمرُنا فهو ردٌّ»، فخذها كليةً في عدةِ مواضعَ، فإنما غرضُنا الإشارات، وإلا لَطَمت علينا أمواجُ البحر.

(٢/ ٨٠ س٢) فصل في الشك .

الشكُّ إنما يكون عند تعارُض الأمارات، أما لو كان خلواً عن الاعتقاد بغير ذلك، فإنما يُسمى جهلاً لا شكّاً، فما وَجَبَ من المعارف إذا تعارضت فيه الأمارات، فالواجب هو الأصلي، فهذا معنى قوله: «يجبُ إزالةُ الشكِّ في الله . . » الخ .

أمَّا ما لم يجب أصلاً، فلا يضر الشكُّ فيه، ومثالُه مسألةُ جوازِ الرؤية عليه تعالى، فإنه ذكر في «الغايات» أنه لا وجهَ لوجوبِ معرفتها وإنما هو ندب، وعلى الجملة فما لم يَدُلَّ دليل عقلي أو شرعي على وجوبه، فلا يَضُرُّ الشكُّ فيه، وقد كَثُرَ دعاوى المتكلمينَ لوجوبِ معرفة ما لا دليل على معرفته، وسيروا كلمة من عند أنفسهم، قالوا: الجهلُ بالله كفرٌ إجماعاً، وهي عبارةٌ صحيحة حيثُ يحمل على ما يَجِبُ معرفته، لكنهم يجعلونها في كل ما يدعون وجوبه، ألَمْ ترَ إلى أبي هاشم، قالوا: قال: لا يعلمُ الله سبحانه من نفسه إلا ما يعلُمه هو، وأقسم على ذلك، وجَوَّد الكلام على ذلك مطهّر الجمل من المتأخرين من أهل صنعاء بما حاصله أنه قد أثبت له كل كمال، ونفى عنه كل نقص. ويُحكى أنه قال له أبوه أبو علي: أيُكلف الناس بهذه الصفة الأخص التي زعمتها، إذاً يكفر الناس؟ قال: ونصف المحمل، وكانا في محملٍ واحدٍ، والله أعلم.

وللمتكلمين نحو هذا شيء كثير تكلفات لا تغني، وعثاً لا يُسمن ولا يُغني، وقد نقضنا عليهم في مواضع من مباحثنا، من أوضحها في أوضح شيء بزعمهم هو العلمُ بلزوم نفي التجسيم، وقد عَبَدَت بنو إسرائيل العجل، وقالوا هذا إلهكم

وإلـه موسى مع إسـلامهم قبـل ذلـك، كما قال تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ الحُسْنَى عَلَى بَنِي إسرائيلَ بما صَبَرُوا﴾ [الأعراف: ١٣٧]، وقالَ ﴿فإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بعـدِكَ وَأَضَلَّهُم السَّـامريُّ﴾ [طـه: ٨٥]، وقال: ﴿ولما سُقِطَ في أيْدِيهِمْ وَرَأَوْا أَنَّهُمْ قَدْ ضَلُّوا﴾ [الأعراف: ١٤٩]، ونحو ذلك من الآيات، ثم تابـوا تلك التـوبة الصعبة التي لا يفعلها إلا المخلص، فلو كانوا علموا نفي الجسمية، لما جاز عليهم اعتقادُ أنَّ العجلَ إلههم وإله موسى، فعُلم أنه تَمَّ إيمانُهم بدون العلم بنفي الجسمية.

وهذا مثالٌ تحتذي عليه لئلا تتعرض لما لا يعنيك، وتقلدَ غيرَ حججِ الله العقـل والكتـاب والسنة، فتحكم على العامة وجماهير الخلق بالتكفير لعدم علمهم بنفي الجسمية، لأنه مبنيٌّ على عدم الاختصاص بجهة، بل على نفي الجهــة، أي الفـراغ المتـوهم، لأنَّ الفـراغ منقسم، فينقسم ما اختَصَّ به، فيتركب، فيكون حادثاً، والقطع أن العامة غافلة عن هذا.

ثم قد بينا في «الأرواح» أن معلومية الاختصاص تابعة لمعلومية المختص، وإنما يعلم البارىء تعالى بدلالة آثاره، وهي لـم تدل على الحقيقة، فالحقيقة غير معقولة لنا، فلا دليل لهم على نفي الاختصاص الذي لا نعقله، والذي نَفَوْهُ مسلّم، ولا يفيد مطلوبهم، وحينئذ فالظواهر الشرعية غير مصروفة عن ظاهرها إلا ما منـع منه مانعٌ خاص، كقولهِ تعالى: ﴿بَلْ يَدَاه مَبْسُوطتانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، فإنَّ ذلـك لغـة غَلَبَ على معنى الجـواد في مقام المدح في حق ذي الجـارحـة فضـلاً عمَّن يجهـل حقيقته، فتأمّل هذه النكتةَ اليسيرةَ، تعلَمْ أنَّها مقتضى العقـل والشرع، ولا تتبعْ أهواء قومٍ قد ضَلُّوا من قبلُ، وأضَلُّوا كثيراً وضَلُّوا عن سواء السبيلِ.

(٢/ ٨٠ س٧) قوله: ولا يبطُلُ يقينُ الطهارةِ بالشكِّ.

اعلم أنَّ هذا مبني على أن الاستصحابَ دليلٌ شرعيٌّ، والإمامُ المهديُّ قال في «المعيار»: المـذهبُ أن الاستصحابَ ليسَ بحجة، لأنَّ الحالةَ الثانيةَ لم تُشارِكِ الأُولى في المقتضى، فيلزم ثبوتُ الحكم بلا دليل، وهذا هو الصواب، وعليه جماعة.

وأما القائلون به وهم الشافعية أو بعضهم ومن وافقهم كابن الحاجب، فحجتُهم أنه كان الحكم، ولم يظن معارض، فهو مظنون البقاء. هذا تحرير ابن الحاجب والعضد، وهذا غير مُسلَّم، لأن الأضدادَ المتعاقبةَ على الحكم ثلاثة: الثبوتُ، والانتقالُ علماً أو ظنّاً، والخلوُّ عن العلم والظن.

وفرض مسألة الاستصحاب أنه صار على ضد ما كان عليه، فلا يجامعه ما كان عليه، لأنَّ الواجبَ اعتبارُ الحالة الحاضرة من علم، أو ظن، أو خبرة، إذا عرفت هذا، علمت أنَّ الذي عَرَضَ له الشكُّ لو عمل، لعَمِلَ بغير دليل، والذي قال: الظن باقٍ ـ كابن الحاجب والعضد ـ مناقضٌ لفرض المسألة، وخارجٌ عن البحث كما حَرَّرناه. والذي قال: يستصحب حكم الأول مع زواله يحتاج إلى دليلٍ عن الشارع يكون هو المستند كليّاً أو جزئياً.

وأما أحاديث: «إذا كان أحدُكم في الصلاة، فوجد حركة...» الخ، فإنما أراد صلى الله عليه وآله وسلم إعلامَهم أنَّ هذا من عمل الشيطان، فإذا علموا ذلك، لم يَشُكُّوا، وليسَ فيه أنهم يعملون مع الشكِّ، ألا تراه يقولُ في بعضها: فلْيَقُلْ: كذبت، يعني: يكذِبُ الشيطان. ولا شَكَّ أنَّ المُؤمِنَ إذا عَلِمَ أن ذلك من الشيطان، لم يتغيَّر اعتقادُه في الطهارة، ولو لم يكن هذا إلا احتمالاً، لكفى، لأن الشاكَّ ـ كما ذكرنا ـ عاملٌ بغير دليل، فلا يثبُتُ الاستصحابُ إلا بدليل قاهر، لأنه خلاف الأحكام التكليفية، فإنها لا تسوغ بلا علم ولا ظن، وذلك معلوم، فلا يخرج منه فرد إلا بدليل خاص، ولا بُدَّ من تنبيهات على نحو هذا إن شاء الله تعالى، لكثرة بنائهم عليه في مواضع، مع أنه مناقض لأصولهم، وهو مما قد نبَّهنا عليه من أنهم يتكلمون في الأصول، ويرجحون أشياء، ثم يخالِفُونَها في الفُروع، وإذا كانَ ما ذكرنا مع الشك، فَمَع الظنِّ أولى بلا شكٍّ، ولا يخفى ضَعفُ كلامِ المصنف فيه بعدَ إدراكِ ما ذكرنا.

(٢/ ٨٢ س٢) قوله: فإنْ شَكَّ في غسلٍ قطعي إلى آخر المسائل الثلاث.

الظاهرُ أنَّه لا فرقَ بين الظني والقطعي، ألا ترى أنه يكفي الظن في عدد الركعات، كما نَصَّ عليه حديث ابن مسعود، بل الظن معمولٌ به في كل شيء، ولم يجيء للشرع فرق، إنما هذا الفرق من نظرهم، وليس بحجة، فسواء حصل

له الظن ببطلان الطهارة قبلَ الدخول في الصلاة، أو بعده قَبلَ الفراغ منها، لما مضى أنه لا يعمل إلا متصفاً بعلم أو ظنٍّ، وإن كان بعد الفراغ فلا عبرة بالشك، ولا بالظن، ولا في الوقت، لأن العملَ قد صَحَّ أوّلاً، فتبقى على الصحة حتى يُنقلَ عنها دليل، كما ذكرنا في قول علي كرم الله وجهه: كانوا إخواننا بالأمس... الخ.

فإن قلت: أراك قد عملت بالاستصحاب مرة وتركته أخرى، فأرِني ما هو الفرقُ بين مثل صورة ما رويت عن أمير المؤمنين، وبين الاستصحاب الذي قلت: هو غير معمول به؟

قلت: ما ثبت بدليل شرعي، فلا ينتقل عنه إلا بناقل شرعي، وما لم يثبت، فلا نثبته بالاستصحاب، مثاله: المفقود لا يورث، لأن مالَه ثبتَ له بدليل، فلا يُنقل عنه إلا بدليلٍ، ولا يرث هو باستصحاب حياته، وتُعَبِّرُ الحنفيةُ عن هذا بأنا نقولُ بالاستصحابِ، للدفع لا للإثبات، ومثَّلوه بمسألة المفقود ونحوها.

(٢/ ٨٢ س ١٤) قوله: ولا حكم لتغير الاجتهاد.

أقول: هذه مسألة من أشد المسائل وأعظمها بلوى، ويستوي فيها المجتهد في عمله كمتحري القبلة والطهارة، والمجتهد في علمه كالمجتهد في كونِ النجاسةِ تُفسد قليلَ الماءِ أم لا؟ وكون الشهود الفسقة تَصِحُّ شهادتُهم في النكاح أم لا؟ وزمامُ هذه المسألةِ هو ما قدمناه في التي قبلها، وهو أن العبد متعبّد أن يعمل بالظن الحاضر، والظنّان المختلفان يستحيل اجتماعُهما، وإذا عمل بالظن في الوقت الأول سقط ما يسقط إذْ أدّاه على وجهه، فلو صلى على حالٍ معتقدَ الصحةِ، ثم تغيرَ اجتهادُه إلى عدَمِها، لم يتجدد الخطاب، لأنَّ الواجبَ قد سقط، حتى لو جاء نصٌّ شرعي في مثله، كان تكليفاً آخر، ومن هنا أشكل على من جعل الأخرى في إعادة المصلي مع الجماعة هي الفريضة، ولم يأتوا بمخلص، كما يأتي، وهذا يشمل كما ترى خروجَ الوقت وبقاءَه، ومنه الحج لأن وقته للعمر، وأما مثل الزوجة التي عقدَ بها بشهودٍ فسقةٍ، ثم تغير اجتهادُه، فيعيد العقد، وقد ثبتَ جميعُ ما يترتب على صحة العقد الأول، فعلى هذا صَحَّ قولُه: «والمطلق كالموقت» فليتأمل.

(٢/ ٨٢ س ١٦) قوله: ويعيد الصلواتِ حيثُ يتيقن خللَ وضوءِ أحدِها مبهماً ليتيقن الامتثالَ .

اعلم أن ما لا طريق إليه يقيني مما تعبدنا به، جعل لنا الشارع من ورطته مخلصاً نقف عنده وإن لم يهجم بنا على الحقيقة، فمنه الظن في مثل العمل بالشاهدين، مع أنه ربما يكون قطعة من نار في نفس الأمر، ولكن اعتبر المظنة لتحصيل فصل الخصومة، ومنها سائر الظنون حيث يعمل بها، ومنه ما لا ظن فيه لعدم مثيرات الظن، وله صور:

الصورة الأولى: أن يكون للمطلوب تميزٌ في نفس الأمر، لكنه لم يوجد عليه أمارة، مثاله أن يلتبس المطلوب بين اثنين، أو الطالب له أحدُ المطلوبين، فالأول كدرهم بين زيد وعمرو، الثاني كخادم وخاتم، أحدهما لزيد، ومثل مسألة الدرهم أن يُطلق إحدى زوجتيه، ثم يلتبس، وأن يعقد لزيد وعمرو بهند مرتباً ثم يلتبس، وصورٌ كثيرة تأتيك في الكتاب.

الصورة الثانية: ما كان محتملاً في نفس الأمر لمحتملات، مثاله حديث علي كرم الله وجهه أنه أتاه وهو في اليمن ثلاثة يَتَنازعون في ولد أمة قد وَطِئَها كلٌّ منهم في طُهْرٍ واحد، فقضى بالقرعة، وأغرمَ من خرجت له حصة الآخرين بعد أن سأل كل اثنين أن يطيبا للثالث، فأبيا، ثم أخبروا النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وقرر ذلك وأُعجبَ به، فإنه يحتمل في نفس الأمر كونَه من ماء «كل» أو «بعض» إن كان العبرة بالماء للشبهة، وإن كان العبرةُ بالسبق للاستهلاك فهو محتمـلٌ لكـل فرد، فالقـرعة لم تهجم بناء على الحقيقة، ولكنها مخرجٌ من الورطة، ولو طَيَّبَ اثنانِ لثالثٍ، لكان بمنزلة القرعة، بل جعل ذلك مقدماً على القرعة، لأنه أمر اختياري كما في القسمة.

الصورة الثالثة: ما لم يميز في نفس الأمر، لكنه لم يقع فيه مُشَاحَّةٌ من الطالبين، فهنا أمكن طريق أقرب من القرعة وإن لم تهجم على الحقيقة كما هي، لكنه حصل بها التخلصُ التام. أتى إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اثنان بينهما أملاك قد درست، والتبس حالُها، ثم إن كلًّا منهما رجع إلى

التوقف عنها بعد التنازع، فقال لهما صلى الله عليه وآله وسلم: «أما إذا قلتُما ذلك، فتحرَّيَا الصوابَ، واقتسما، ثم ليحلل كل منكما صاحبه».

الصورة الرابعة: أن يكون المطلوبُ مبهماً في نفسه، لا تميُّز له بحسب الحقيقة، كمن قال لزوجاته: «إحداكُنَّ طالقٌ»، ولعبيده: «أحدُكم حرٌّ» ونحو ذلك من المبهمات.

الصورة الخامسة: أن يكونَ المطلوبُ في نفسه معلوماً، لكنه مشترك في كل جزء منه، والمستحق يطلب كلٌّ منهم انفرادَ حظه، وهي مسألة القسمة، فإن تراضَوْا على ذلك، كان بمنزلة بيع أَحدهم حظه من الجزء بحظ شريكه من جزء آخر، وإلاَّ قرع بينهم، وهذا الفعلُ صريح ومعلوم أنه على غير الحقيقة، ولكن مخلص من الورطة. ومن هذه الصورة مسألة عتق الفقير شِقْصَه، فإنه إدخال للحريَّة في كل جزء ونحوه وقف المشاع، وتَصِحُّ حينئذٍ القسمةُ بدليل مسألةِ الأعبُدِ الستة الذين أعتقهم سيدَهم وهو لا يَمْلِكُ غيرهم، ثم أقرع بينهم صلى الله عليه وآله وسلم، وأعتَقَ اثنين، وأَرَقَّ أربعةً، فهي من مسألة القسمة.

واعلم أنها جاءت في بعض هذه الصور ونظائرها القرعةُ، فما نص عليه فلا كلام فيه، وما لم ينص عليه الحقُّ به ما هو في معناه ومُساوٍ له بحيثُ لا فرقَ بينهما، وذلك إنَّما جاءَ صريحاً لرفع ورطة الشجار، وحيثُ لا طريقَ أقربُ من القرعةِ، فعُلم من حديثِ علي أنه لو كان يَصْلُحُ جعلُه ابناً لكل فرد ومجموعُهم أباً، لما أَقْرَعَ بينهم، أمَّا ما بقي للإنسان فيه مخرج غير القرعة كمسألة الطلاق الملتبس، لإمكان رفعه بتعميم الطلاق أو الرجعة، فلا يكون بمعنى ما جاءت فيه القرعة، وكذلك ما لا يصح فيه التراضي، كمسألة الزوجين، كيف تصح القرعة؟ وأما مسألة الدرهم والخادم والخاتم، فقد جاء في نظائرها القسمة مع أنها لا تكشف عن حقيقة هذا فيما بين المخلوقين. أما بين العبد وربه، كمسألة خمس صلوات التي اختل شرطُ أحدِها، والتبس، وناقة أو بقرة أو شاه في الزكاة عند من يقول: لا تُجزىء العين، فلم يعهد فيها شيء من الطرق الماضية، وإلزامُ الكلِّ يحتاجُ إلى دليلٍ قولهم: هو مشغول الذمة بواحدة، ولا طريقَ غير تأدية الكل.

قلنا: أداءُ الكل طريق إن اختارها، وأما الإيجابُ فمن أين، وشغل الذمة يستلزم أداءَ ما في الذمة، وإلا لَزِمَ في حق المخلوق في نظيرها إذ لا فرقَ.

وقد أجيبَ في هذه المسألة أنَّ المصلي قد أدَّى ما كان تكليفه في الصلاة مع ظن الطهارة وبَرِئَتْ ذمته، ولا ثَمَّ لزوم للإعادة، وسندُه: المصلونَ إلى غيرِ القبلة لم يُؤمروا بالإعادة، وكذلك خلعُه صلى الله عليه وآله وسلم نعلَه، ولم تبطل أول صلاته.

سلمنا كانت كالمتروكة، والمتروكة قسمان: متروكة عمداً، ولا قضاء لها، لما سيأتي من عدم دليل وجوب القضاء مطلقاً. ومتروكة سهواً، ووقتها حين يذكرها، والذكر إنَّما هو ما يُمكن معه تأدية ما كلف به، وذكر الملتبس لا يمكن معه ذلك، فيتأخر حتى يقع الذكر، كما نقولُه في مسألة الزوجين المرتب عقدهما، ثم التبس، وكذلك المطلقة الملتبسة ونظائرها ـ والله أعلم ـ فما جاء فيه مخلصٌ شرعي، عمل به.

فإن قلتَ: وكيفَ يأمر الحكيم بما ليس مطابقاً لما في نفس الأمر؟

قلت: الأحكام ليست أموراً ذاتية، ولا لازمة عنها، وإنما تثبُتُ لاعتبارات ينفرد باجتماعها علاَّمُ الغيوب، وقد يكون اختيارُه أحدَ تلك الاعتبارات، فعلى هذا إذا جاء أمره في مثل ما ذكر، علمنا أن الأول بحسب هذه العوارض قد بطل، وصار الحكم هو هذا. ألا ترى الأحكام تتبدل في الأشخاص والأحوال وسائر العوارض، فليتأمَّل، والله أعلم.

(٢/ ٨٣ س٥) قوله: ويمسح على جبيرة .

هذا هو الحق للحديث المذكور من حديث جابر هذا حيثُ خشي الضرر، أما مع خشية سيلان الدم، فانتقاض الوضوء بمجرده ليس بعذر لعدم الدليل، ثم يفعل تكليفَه من بعدُ.

(٢/ ٨٣ س ١٤) قوله: ومَنْ تَعَذَّرَ عليه الدلكُ إلى قوله: ولا خلاف .

يقال: إذا كان الدلك من مسمى الغسل، فكيف يُجزىء الصبّ وحده، إذ

ليس المـراد منه هنا الصَّبُّ القويُّ القائم مقام الدلك، لأنه غسلٌ اتفاقاً، وقد جعله هُنا قسيم الغسل، فعلم أن غرضه ما لم يسم غسلاً، وكذلك المسح على من زعمه، إذ ليس بغسل إذْ أوجب الله الغسل، فإن تعذر فالتيممُ، فلا دليلَ على الاجتزاء بجزء مسمى الغسل لعدم الدليل.

وقـد نقض الشارحُ دعوى عدم الخلاف بخلاف البصري، وعطاء أنه لا يجوز للمريض والمجروح العدولُ إلى التيمم.

(٢/ ٨٣ س ١٤) قوله: فإن تركَ لُمْعَةً قطعيةً .

الظاهرُ على مقتضى القول بالترتيب غسلُ ما بعد الُّلمْعَة، قطعيةً كانَتْ أو ظنيةً، لأنَّ غسل ما بعد العضو المتروك منه كالعدم، لعدم شرطه.

(٢/ ٨٤ س٢) قوله: ومن نكس وضوءه .

مثل هذا من التفريع قليلُ الفائدة، فاعرِفْه في نظائره الجمَّـة، ومثلُه تضييعُ الوقت في غير مُهِمٍّ.

(٢/ ٨٤ س٦) قوله: «لا على الناقضة، إذ هي في محل الحدث».

قال في «بستان ابن مظفر»: وكيفَ يقومُ الظلُّ والعودُ أعوجُ؟

أقول: لا أدري أيهما أعجبُ المعللُ أم العلةُ، إذ غسلُ النجاسة لا يرفَعُ الحدث عن محلها، لأنها إن كانت في غير أعضاء الوضوء، فلا حدث، وإن كانت في أعضاء الوضوء، فلا يرفعُ حدثَ ذلك المحل إلا غسلُه بعد غسل ما قبله لأجل الترتيب، وأما كونُها محلُّ ما أوجب الحدث، فلا يُعقل التعليلُ به، اللهم إلا أَنْ يريدَ قياسه على السبيلين، وحينئذ يمنع الأصل، إذ يصح تأخير غسلهما، أما على من يقولُ بعدم نقض مس الفرج، فواضح. وأما على قول غيره، فلأنه يَصِحُّ عنده بحائل، وإن كان بناء على قول من ذهب إلى جعلهما من أعضاء الوضوء، احتيج هُنا إلى تقييد النجاسة بكونها في أعضاء الوضوء، ثم يَرِدُ الفرق بأن الفرج أول أعضاء الوضوء في الأصل، فلا يَخْدِشُ فيه وجوبُ الترتيب بخلاف الفرع، والمسألة كلها مريضةٌ جداً، ومثل هذا غير بعيد عن حال

البشر مثلي ومثلك، ولكن البعيد تعاقب الأنظار عليه، ولها نظائر فاجعلْها عِبرَة.

فصل: ونواقضُه سبعة

(٢/ ٨٦ س٤) قوله: «قلنا: الندرة لا تُخصص العمومَ».

يقال: المذكور أولاً أدلة خاصة هي الإجماع، والآية في الغائط، والحديث في البول، وليست عامة، وكذلك المعلوم من الدين إنَّما هو الجملة، وإلا لما ساغَ خلاف المخالف. وقد شرَحَ هذا الإمامُ عزالدين بن الحسن ـ رحمة الله عليه ورضوانه ـ بقوله: بالظواهر الشرعية الدالة على نقض الوضوء بكل خارج من السبيلين من غير فصل بين نادر وغيره. هكذا قال. ثم لم يأتنا بشيء من الظواهر المدعاة إلا قوله كقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «الوضوء مِمَّا خَرَجَ»، وهذا لا دلالةَ فيه لو صَحَّ، لأنه إنما أرادَ أن النقض لا يوصف به الداخل إنما يوصَفُ به الخارج ولا يلزمُ من هذا عمومٌ كما يأتي تحقيقه في قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «فيما سَقَتِ السماءُ العُشْرُ» على أن حديثَ الوضوءِ مما خرج لا يبلُغُ درجة المعمول، ولا يُقارِبُ، ولا يُعَد في مذهب مالك هنا، والله أعلم.

(٢/ ٨٦ س ١١) قوله: والمنيُّ ناقضٌ لشهوة أولاً إجماعاً .

كأن الإمام ـ قدس الله روحه ـ استند إلى استبعاد أن يقع في ذلك خلافٌ مع أن النقض قول سائر الأمة إلا الشافعية، فهو صريح في مختصراتهم فضلاً عن المطولات أن المنيَّ لا ينقض الشهوة أولاً.

(٢/ ٨٦ س ١٥) قوله: الثاني: الدم .

الظاهرُ نقضُه لأنَّ أحاديثه يعضُدُ بعضُها بعضاً، وعمدتُها حديثُ إسماعيل بن عياش، عن ابن جريج، عن ابن أبي مُلَيْكَة، عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «من أصابَهُ قيءٌ أو رُعافٌ أو قَلسٌ أو مَذيٌ، فلينصرف، فليتَوَضَّأ، ثم ليبن على صلاته، وهو في ذلك لا يتكلم» رواه ابن ماجة، والدارقطني. وقال: الحفاظ من أصحاب ابن جريج يروونه عن ابن جريج، عن أبيه، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم مرسلاً. انتهى. وهذا لا يقدَحُ في الحديث سيَّما مع عدم اتحاد المجلس، فإن إسماعيل بن عياش ثقة،

وقـولهم: يضعف في الحجـازيين اعتبارات للمحدثين سهلة يحتاج إليها مع التـرجيح، وشـواهـدُ هذا كثيرة، وليس له معارض، يقرب منه حديث أنس: احتجم صلى الله عليه وآله وسلم، وصلى، ولم يزد على غسل محاجمه. قال ابن حجـر: ضعيف، وذكره النووي في فصل الضعيف، وقال الدارقطني في «السنن» بعقبـه: صالح بن مقاتل، ضعيف. ووَهمَ ابنُ العربي أن الدارقطني صحَّحَه مع أنها قضية فعل محتملة، وما أبعدَ ذلك مع مجيء الأمر بالغسل بعد الحجامة كما يأتي، وهو صلى الله عليه وآله وسلم أحقُّ بكل فضيلة، وأما فعلُ الصحابةَ فليس بحجة، ومنه الذي كان يحرس، فرمي، وكثر خروج الدم منه وهو في صلاته، فإنه لا دليل على أنه صلى الله عليه وآله وسلم قرَّره، فيكونُ العملُ على أن الدم ناقضٌ أقرب للتقوى، ولا يلزم أن يكون في غاية القوة، بل يكفي أدنى مُرجِّح، ويلزم العمل، وكم لها من نظائر في الشريعة الغراء، والله الهادي سبحانه.

(٢/ ٨٧ س٣) قوله: الناقض ما قَطَرَ أو سَالَ .

قد مضى لنـا الكـلام في معنى السافح، فيتفرع عليه الكلام في هاتين المسألتين ويصير الاختيار في المسألة الثانية مع فرث. . الخ.

(٢/ ٨٧ س ١١) قوله: الثالث: قيءُ أو قَلس .

هذه قد شاركت الـدمَ في حديث: «من قَاءَ أو رَعفَ» وقـد مضى، وإن اختص الـدمُ بالشـواهد المتعددة، فقد اختص القيءُ بحديث قعدان بن أبي طلحة، عن أبي الدرداء أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قاءَ فتوضأ، قال: فلقيت ثوبـانَ في مسجـد دمشق، فقال: صدقَ، أنا صَبَبْتُ له وَضوءَه. رواه أحمد، والترمذي، وقال: هو أصحُّ شيء في هذا الباب.

(٢/ ٨٨ س ٧) قوله: الرابع: النومُ .

الأحاديث واضحة في أن النوم مظنة النقض، ومتعرضة أيضاً لبيان اختلاف المظنة قرباً وبُعداً، فالقرينةُ حالة المضطجع، فتُعتبرُ بنفسها، ولذا جاء الحصرُ عليها في بعض الروايات: «إنما الوضوءُ على من نامَ مضطجعاً» فهو كقوله:

«إنما الرِّبا في النسيئة» فلا يحتاج مع هذه الحالة حصول ظنٍّ للمئنَّة.

الدرجة الثانية: غيرُ المصلي إذا لم يُمكن مقعدَه من الأرضِ مع تفاوت أحواله، وهي التي قبلها.

الـدرجة الثالثة: القاعدُ الممكنُ مقعدتَه من الأرض، فينقض نومُه ما لم يظن عدم المئنَّة.

الدرجة الرابعة: المصلي الممكنُ مقعدتَه، فإنه أبعدُ عن المئنَّة، إذ المقبل على الصلاة مقبلٌ على حفظها عن العوارض، فهو أشد تيقظاً من الخارج عنها، وليس حال القائم بدونها فيما نرى، ثم الراكع، ثم الساجد، فلا ينقض نومه إلا مع ظن المئنـة. وهـذا التفصيل تتنـزَّل عليه الأحاديث مع المناسبة العقلية، والحاصل أنه لا بُدَّ في المصلي من ظن المئنَّة، وفي الممكن مقعدتَه من الأرض غير مصل عدم ظنها، وإن تفاوتت أحوالُهما كما ذكر، وإنما ذكرنا التفاوت، لأن الظن بحسب الواقع يترتب عليه، فليتأمل.

والإغمـاء والجنون وسائر ما يزيل العقل أقوى مظنة على أي حال، فهو بالنقض أولى.

فإن قلت: ومن أين أن ظن عدم المئنة يخل بالمظنة؟

قلتُ: من حيث خروج المحل عن كونه لمظنة الشيء عند ظن عدمه.

فإن قلت: فمثلُ الملك المترفه في السفر ونحو ذلك.

قلت: إنمـا يكـون ذلك بتعميم خارج عن كون الشيء مظنةً، فإذا ثبتَ التعميمُ، كان كالنص على ما علم أو ظن عدم المئنة فيه، فيكون تعبديًا وإن لم يثبت تعميم، بقينـا على الأصـل، وهو إدارة الحكم على احتمال المظنة للمئنَّة، وقد ذكروا ذلك في نكاح الشرقي بعربية، فلم يلحق النسب عند غير الحنفية.

(٢/ ٨٩ س ٨) قوله: كل معصية غير الإصرار».

ثم استدلوا بالإحباط، فيلزم بطلان صلاة كل صاحب كبيرة، فالدليل أعمُّ من الدعوى، أو يعم الحادثة بعد الوضوء وقبله مما لم يثبت عنه، فما وجه اختصاص الإصرار بالاستثناء؟ قالوا: للإجماع.

قلنا: والإجماع أن صلاة كل فاسق صحيحة، ثم هذه العلة تجري في سائر العبادات، مقصودةً كانَتْ أو وسيلةً إلى مقصود، إذ الإحباط يشمل.

فإن قالوا: إنما أردنا الكبيرة الحادثة بعد الوضوء، فلذا استثنينا الإصرار.

قلنا: فما الفرق بينَ الحادثة والمتقدمة، إذ لا يقوم للكبيرة عملٌ عندكم، ولذا لا يزال صاحبها في المنزلة بين المنزلتين، ومستحقاً للنار ما لم يَتُبْ، وفيه شيء آخر، وهو أن هذا إنما يتمشى لو صَحَّ على قول أبي علي في الموازنة بين الفعلين، وهو قولٌ مرجوح أو مرذول عند المصنف والجمهور، وقد حققناه في «العلم الشامخ وزوائده».

وأما الكذب والنميمة ومثلهما الغيبة وإيذاء المسلم كما في «الأزهار»، فلما يظهر لنا قوةُ دليلها وغايةُ المتورّع أن يتوقاها، فإنه أبعد عن أن يلحق الطعنة بالضربة، والله أعلم.

(٢/ ٩٠ س٥) قوله: **الإصرار غير ناقض**.

هذا من ذاك، إذ لا وجه للاستثناء في الأولى إن لم تكن كبيرة، وإن كانت كبيرة، فلا يختص الإصرار، فيعم عدمُ النقض جميعَ الكبائر لما ذكرت، فلا يبقى للبحث حاصلٌ، وحديث: «لا كبيرة مع الاستغفارِ ولا صغيرةَ مع الإصرار». أخرجه الديلمي عن ابن عباس، ولا يُحتج بمثله في أيسرِ حكم.

(٢/ ٩٠ س٦) قوله: **قلنا: لم يصرح بكبره**.

ما يزالون يستدلون بهذا الحديث على كبر الإصرار، وهو استدلالٌ صحيح إلا أنه يفتقر إلى تَأَمُّل، وذلك أن الإصرار نفسه معصية، وقد قلنا: لا صغيرة مع وجود الإصرار، فالإصرار أحد أفراد المعاصي، فليس بصغيرة، فهو كبيرة.

(٢/ ٩١ س٢) قوله: القهقهة في الصلاة .

قد جمع الإمام في هذه المسألة بين المتردية والنطيحة أحاديث واستدلالاً، ثم أخذ بجميع الأدلة لما قد نَبَّهْنَاك عليه من المقدمات التي أسَّسها، فكل ما حوته هين الخطب.

فصل فيما لا ينقض

(٢/ ٩٢ س٣) قوله: مس الفرجين .

المتحصلُ في هذه المسألة أن أحاديث النفي ضعيفة، وأحاديث الإثبات يعمل بها منفردةً، وهي مروية عن جابر، وأبي هريرة، وعبدالله بن عمر، وزيد بن خالد، وسعد بن أبي وقاص، وأم حبيبة، وأم سلمة، وابن عباس، وابن عمر، وعلي بن طلق، والنعمان بن بشير، وأنس، وأبي بن كعب، ومعاوية بن حَيْدة، وقبيصة، وأروى بنت أنيس، وأشهرها حديث بُسرة. وصحح أحمد، وأبو زرعة حديث أم المؤمنين أم حَبيبة رضي الله عنها، وجرحها بلا ذنب جُرأةٌ ومخالفةٌ لقواعدهم، إذ اعتمدوا كثيراً من البغاة على أمير المؤمنين كالنعمان بن بشير الذي حمل قميص عثمان إلى معاوية وغيره ممن سكن الشام، ومال إلى معاوية، وكالمغيرة بن شعبة أول حديث في «الشفاء»، وثاني حديث عنه، وصرح في الوصايا منه أنا نَقبلُ حديثَ المخالفين ـ يعني بمثل ما ذكر، لأنه سياق كلامه، وقد رُوي من فعل المغيرة ما يَنيف على كل طامّة، عزله معاوية عن الكوفة، فلما وصلَ إليه، قال: ما بي من أمر الوِلاية شيء، ولكن فاتني شيء كنت أنصح به أمير المؤمنين، أردت توطيد الوصيةِ بالخلافة ليزيد في قلوب أهل العراق، ولم يكن ذلك قبلُ من أمر معاوية، فتنبَّه لها، ورده على عمله، وأخذ في النظر فيما قال المغيرة حتى صار ما صار، فأيُّ شيء أعظمُ مما أثاره؟ ثم قُبِل خبرُه عندَهم. وأما أم حبيبة، فإنما كلام المصنف فيها كما قال: كالعُرِّ يكوي غيره وهو راتع، وليس لها ولا لأحد من أمهات المؤمنين غير قضية عائشة شيء في الفتنة، وهي امرأة من عرض النساء وسائر أمهات المؤمنين المخفرات المصونات اللاتي أمَرهن الله أن يَقْرِرْنَ في بيوتهن، فلم يكن من تكليفها أن تنشر

راية، وتمشي في حرب معاوية، ولا أن تَرْتَقي منبراً، أو تأمر منادياً ينادي ببراءتِها منه، أو قطع رحمه، وهلاَّ جَرَحَ الإمام جميع النساء، وجميعَ مَنْ قعد عن أمير المؤمنين معذوراً، بل هلاَّ جَرَحَ من قعد من أهل التكليف بالقتال كسعد، وأسامة، وابن عمر، ومحمد بن مسلمة، وغيرهم ممن أحاديثُهم في كل باب لا ينكرُها المصنف ولا غيره، ما كان الإمام جديراً بمثل هذا، والثاني حديث بُسرة ومروان وإن كان من شر الخليقة، ورأس كل فتنة، فقد ذهب عروة إلى بُسرة بعد ذلك، وأخذ الحديث عنها بدون واسطة مروان، وما أبعد أن يستغني مثل عروة - مع إمامته في العلم، وتقواه في العمل - برواية شرطي، ورواية مروان، على أن مثل ذلك المقام، ورئاسة الشرير، وحذرهم أن يظهر عليه وصمةُ الكذب لقرب إمكان كشفه بمراجعة بُسرة، يمنع مروان من الكذب، كما منع أبا سفيان ذلك في كفره حين سأله ملك الروم، فيحصل بذلك غايةَ الوثوق مع الأحاديث الأُخر، فتقوم الحجة علينا بمثل ذلك، إلا أنها من مراكز العصبية يختص به أهل التقوى والتوفيق كنظائر في جميع هذه المتمذهبة.

نعم، وقد زعم بعضهم أن حديث طلق بن علي منسوخ، لأنه كان حين عمارة المسجد النبوي، وذلك في أوائل الهجرة، والأحاديث الأُخر متأخرة، لأن أم حبيبة كانت في الحبشة، وعائشة لم يدخل بها صلى الله عليه وآله وسلم إلا بعد الهجرة بمدة، وهي صغيرة مع ذلك، وأبو هريرة أسلمَ بعد الهجرة بنحو سبع سنين، والإمام - رحمه الله - ليس له عناية في كتابه هذا في تاريخ، وقاعدته في الأصول أن يوقف في الملتبس، والمتأخر - ولو عامّاً - هو الناسخ، وصار يجمع تارةً، ويرجح أخرى بدون رعاية ترتيب الاستدلال، فليتتبع خشية الغلط، فالترجيح لا يصلح قبل الجمع بالتخصيص، أو النسخ، ونحو ذلك، ثم النقص في قُبُلِ الرجل والمرأة، وهو في الرجل أقوى لدليله.

(٢/ ٩٤ س٣) قوله: ولا ينقض إلا باطن الكف .

ليس لهم في هذا دليلٌ إلا ما زعموا أن معنى الإفضاء باليد يختص باطن اليد، ولا يلتفت إلى ذلك، وقد تعرّض للاعتراض جماعة منهم كابن حجر في «التلخيص»، وهو شيء واضح، وكذلك قولهم: الدبُرُ كالقبُل، لا وجه له،

وإنما ذكر بعضهم أن لفظ الفرج من الانفراج، فيصدق على الدبر، وهذا ليس بشيء، لأن العرف العام غير مراع لذلك، ثم التصريح بالذّكر في غير رواية، وكذلك فرج المرأة صار في العرف العام للقبل خاصة، ويكفي الظهور، والأصل عدم النقض فيما لم يلج إليه الدليل. وأما فرج البهيمة فأغرب، ولكن هكذا تفريعات المفرعين يُدخلون الأجانب مَدخل الأرحام.

(٢/ ٩٤ س٤): قوله: ولمس بشر من لا يحرم عليه .

هذه من أضعف ما وقع في مذهب (ش) مع رفعهم لعلمها، ومن قال ذلك بشرط الشهوة لم يأت بشيء، لأنهم لم يأتوا بدليل يقوم حجة على مَنْ وقف في مقام المنع، والآية مراد بها الجماع، كنى بالملامسة عنه كما قاله علي، وابن عباس. ولعل الشافعي بنى مذهبه هنا على قوله بجواز حمل اللفظ على معنيين حقيقيين أو مجازيين، أو حقيقة ومجاز، أو هو مرجوح في الأصول، شاذ عن الجمهور سيما في الحقيقة والمجاز إن صَحَّ عن الشافعي فيهما، إذ الحقيقة ظاهرة، فإن غلبها المجاز صار ظاهراً وحقيقة عرفية، وإن تساوتا فالحقيقة أصل، فلا يتهيأ الحمل على المعنيين، والآية هنا من الحقيقة والمجاز، والمجاز أرجح، لأن الله سبحانه لم يرد تعداد موجبات الوضوء، بل أراد موجبَ الغسل، وموجبَ الوضوء. وسيأتي لهذا تتمة في التيمم عند ذكر الآية، والتحقيق ما يأتي لنا في الظِّهار أن المَسَّ والمُلاَمَسَة من المُطْلَق، وتعيين أحد أفراده من كل أو بعض يَقِفُ على الدليل، ودليلُنا على تعيين الوطء أنه مرادٌ قطعاً، لأنه مَسٌّ وملامسة وزيادة، وسائر الأفراد مشكوك في إرادتها، فعلى من عَيَّن شيئاً البيانُ، وقد تكررت لنا هذه القاعدة في أبحاثنا، وهي جديرة بأن تُحفظ، والله الهادي.

ثم حديث التقبيل وما ينضم إليه تقوم به حجةٌ للمستدل فضلاً عن المانع.

(٢/ ٩٥ س ٨) قوله: لا ينقضه أكل ما مسته النار .

هذه المسألة أدلة المثبت فيها شوب تأويل، ثم النسخ أقوى منه، وعملُ جمهور الصحابة وأكابرهم مع شيوع المسألة مؤكِّدٌ له، فلا يكاد يَنْبَغي الاحتياطُ فيها، لأنه تشديد مع مندوحة عنه. وأما لحومُ الإبل، فلعمري ما عنه معذرة،

وإن كان تطبيقُ جمهور الفقهاء، ونشوء الطالب في مذاهبهم ومصادفة أقوالهم قلباً خالياً رُبَّما حصلت سكوناً إلى ما قالوا، ولها نظائر جَمَّة، فتنبَّه لها في مواقعها، واتلُ عندَها: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾، فلو أخطأت ما في نفس الأمر مع ظهور حجتك، لكنت أسعدَ من مخالفك.

(٢/ ٩٦ س ٥) قوله: وإذا التبسَ حدثٌ بين اثنين .

قد تقدمت مسألةُ الشك، وهذه منها، ويتفرع لنا أن لا تَصِحَّ صلاة واحد منهما، كما هو قول مالك، ومن لطيف ما اتفق في شبه هذه المسألة ـ وإن لم تكن إياها ـ أنه قام عمر رضي الله عنه من مقعده للصلاة، فقال لحاضريه: عزمت على من ثارت منه الرائحة أن يَتَوَضَّأ، فقال جرير البجلي: أوكلُّنا يا أميرَ المؤمنين؟ فأُعْجِبَ بها عمرُ، وقال له: أنت سيِّدٌ في الجاهلية، سيدٌ في الإسلام.

فصل

(٢/ ٩٦ س ٨) قوله: وتحرمُ الصلاةُ على المُحْدِثِ

ليس فيما ذكر من الحديث حجةٌ على التحريم، والظاهر أن الوجه كون المصلي صلاة يعلم عدم صحتها كالمستهزىء بالشريعة، وأقلُّ أحواله مطلق التحريم.

(٢/ ٩٧ س ٢) قوله: وله مسُّ المصحف .

الأصل في كل شيء عدمُ الحكم، فالمجوز مانع لا يحتاج إلى دليل، ولم يقم المدعي دليلاً. أما الآية، فلأنها خبر، والضمير أيضاً راجع إلى الكتاب المكنون، لا إلى القرآن، وإطلاق القرآن على نفس المصحف ليس بحقيقة، لأن القرآن من جنس الأصوات، ولذا كان جواز ملابسته بالتلاوة مع الحدث دالة على ملابسة النقوش الدالة عليه، وحرمتُها تبعٌ لحرمته، ثم كونه في اللوح المحفوظ هو وصفه في قوله تعالى ﴿وإنَّهُ في أُمِّ الكتابِ لَدَيْنا لَعَليٌّ حَكيمٌ﴾ [الزخرف: ٤] في لوح محفوظ، فهو في قوله تعالى: ﴿لاَ يَمَسُّهُ إلا المُطَهَّرُونَ﴾

[الواقعة: ٧٩] خبر على ظاهره، فإن صح حكاية المصنف لحجتهم، ولم يكن استنبطها لهم، فهي دور محض، لأنهم إنما قالوا بالمذهب ليصح النهي المطابق للمذهب، ثم يرد على الطهارة في الآية، وفي حديث: «لا يَمَسُّ المُصْحَفَ إلا طاهرٌ» ـ إن بلغ مبلغ المعمول به ـ أن الطهارة تقال على الحدث الأصغر والأكبر، وعن الخبث، فحملُهم لها على أحدها بغير مُعَيَّن تحكمٌ، والمتيقن الطهارة عن الأكبر للنص في حديث علي المتقدم في القراءة، وهو في اللمس أولى كما مر، وللاتفاق على ذلك، فيبقى ما عداه على الأصل، غايتُه أن في المسألة شائبة مما قدمنا لك من إيثار الأكثريَّة، والمنشأ، فتذكرها.

باب الغسل

(٢/ ٩٨ س ١) قوله: في المنيّ ولغير شهوة ينقضُ الوضوءَ إجماعاً .

تقدم أنه لا ينقض عند الشافعية، وهو في كل كتاب لهم، قالوا: لو احتلم المتوضىء الممكن مقعدتَه، وجبَ الغسل ولم ينقض الوضوء، ولقد غَلَوْا في شأن المنيِّ في باب الطهارة إلى هذا الحد، ثم غَلَوا في إيجابه الغسلَ، حتى لو خرج من صلبه وفقار ظهره.

(٢/ ٩٨ س ٢): قوله: ولا يوجبُ الغسل .

أقول: وصفه بالخذف والفضخ والدفق ظاهر في التقييد إذ هو أصل الصفة، كيف وفي الأحاديث جعل ذلك شرطاً، كقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إذا حذفت الماء، فاغتَسِلْ مِنَ الجنابةِ، وإذا لم تكنْ خاذِفاً، فلا تغتسلْ» رواه أحمد. بل في هذا الحديث التصريح بعدم الغسل كما سمعت، وحين أراد صلى الله عليه وآله وسلم بيانَ أقسام الماء الخارج من الذكر، ذكر المنيَّ، وقال: «كل فحل يُمذِي» وذكر المنيَّ بوصفه، وهو الدفع، والدفق، والخذف، والفضخ حسبما في الروايات، وذكر الوديَّ، ومثّله بما يخرج بعد البول، وإذا نظرت إلى ما يخرج لفتور أو مرض أو إبرادةٍ، تجده لا يكاد يفترق عن المنيّ في الصورة، فكأنَّ ذكر بعديَّة البول للمثال، ويبعد أن يكون للتقييد، لظهور أنه وصف مُلغىً، فميز المذيَّ بالفحولة، وهو معروف أنه في مقدمات الجماع، فجعل له حكم وسط، وغسل محله، وزيد ما حوله، وميز الودي بغالب عادته، وهو تعقبه البول، وميز المني بالصفات المذكورة آنفاً، فما خرج للفتور ونحوه أشبه بالودي، ولم يهمله النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلا لدخوله تحت الأقسام، وأما تسميتهم له هنا منيّاً، فلا يدل إلا على مطلق مشابهته للمني، ولا شك في ذلك، كما لا يُشابه الودي أيضاً.

(٢/٩٨ س ٧) قوله: والنضح غسل المحل

النَّضح أعمّ مما ذكر، وإن سلم، فيجيء هذا القول بالموجب، لكن المحل هو الذكر، فمن أين تخصيص بعضه، أعني مخرج المذي ثم سائر الروايات منها: ذكرك، ومنها: ذكرك وأنثييك، وكلها بلفظ الأمر، ولا معذرةَ عنه إلا قياسهم بقولهم: خارج لا يوجب غسل جميع البدن، فلا يتعدى الغسل محله.

قلنا: نعم قبل النص النبوي، فما عذرُكم بعدّه على أن غسلَ الجنابة تعبدي كما قدمناه، وللمذي شبه بسبب الجنابة كما مضى، فنقف عند النص.

(٢/٩٨ س ٨) قوله: تيقن المني وظن الشهوة

ثم احتج بالحديث، وهو إنما يدل على وجدان المني، لا على ظن الشهوة، والنص متبع مع أن خروج المني غالباً لذلك، فأمر الشهوة لم يتعرض له الحديث، فلا يعتبر. نعم، خاصة المني المذكورة، وهي الخذف إنما تكون عند الشهوة واللذة غالباً، بل مطلقاً، فالصواب الاكتفاء بملازم الشهوة، لنكون متبعين لما تعرض له الشارع.

أخرج ابن عساكر بسند حسن عن مجاهد قال: بينا نحن جلوس - أصحاب ابن عباس: عطاء، وطاووس، وعكرمة - إذ جاء رجل وابن عباس قائم يصلي، فقال: هل من مُفتٍ، فقلت: سَلْ، فقال: إني كلما بُلْتُ، تَبِعَهُ الماءُ الدافق، فقلنا: الذي يكون منه الولدُ؟ قال: نعم، فقلنا: عليكَ بالغُسلِ، فولَّى الرجل وهو يرجع، وعَجَّل ابنُ عباس في صلاته، فلما سَلَّم قال: يا عكرمةُ، عليَّ بالرجل، فأتاه، ثم أقبلَ علينا، فقالَ: أرأيتُم ما أفتَيْتُم به هذا الرجلَ عن كتاب الله؟ قلنا: لا، قال: فعن سنةِ رسولِ اللهِ صلى الله عليه وآله وسلم؟ قلنا: لا، قال: فعن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؟ قلنا: لا، قال: فعَمَّن؟ قلنا: عن رأينا، فقال: لذلك يقولُ رسولُ الله صلى الله عليه وآله وسلم: «فقيهٌ واحدٌ أشدُّ على الشيطان من ألفِ عابدٍ»، ثم أقبل على الرجل فقال: أرأيت إذا كان منك، هل تجد شهوة في قلبك؟ قال: لا، قال: فهل تجد خدراً في

جسدك؟ قال: لا، قال: إنما هذه إبرادة، يجزئه منه الوضوء.

(٢/ ٩٩ س ٤) قوله: خروج المني بعد الغسل

الخذف والدفق حركة المنيّ من الصلب ونحوه بسرعة، فإن برز فواضح، وإن سكن في الإحليل، ثم خرج بعد الغسل بعد البول أو قبله حيثُ عُلم أو ظُنَّ أنه الأول - محل توقف - الأحوط الاغتسال.

وفي الطبراني: «إذا اغتسلَ أحدُكم، ثم ظهرَ من ذكره شيءٌ فليتوضأ»، وهو من حديث الحكم بن عمير الثمالي، وأقل رتبة الحديث أن يُرَجِّحَ عدمُ الوجوب مع كونه الأصل، وأما إن كان بالغاً إلى رتبة المعمول به مستقلاً، فهو نَصٌّ يقطع النزاع. وأبعد عن الوجوب حيثُ لم يبرز، وقد أوجبَ أحمدُ الغسلَ فيه أيضاً والله أعلم.

(٢/ ٩٩ س ٨) قوله عن تيقن المنيّ في ثوب لم يَلْبَسْهُ غيرُه

هذا يكفي فيه الحديث المذكور، ووجهه ما ذكر أولاً من أن أغلب البلل هو المني مع أن النص كافٍ بخلاف ما علم عدم اتصافه بالدفق.

(٢/ ١٠١ س ١٥) قوله: فإن لم تَر دماً فلا غسلَ.

قد زعم هو وغيره أن النفاس اسمٌ للدم الخارج عقيب الولادة، فرتب عليه ما ذكر، والذي في «القاموس» و«النهاية» أن النفاس: الولادة، فيترتب عليه وجوب الغسل، لا للعلة التي ذكروا، أعني كون أصله المني.

(٢/ ١٠١ س ١٧) قوله: من أسلم.

الظاهر أن الكافر لا يجب عليه الغسلُ بغير جنابة، إذ كان يشيع ذلك لكثرة من أسلم، والأمر وقع نادراً، فيكون ندباً، أو لظنِّ الجنابة أو لوسخ، كما في بعضها: بماءٍ وسدر. رواه أحمد، وأبوداود، والنسائي، والترمذي، وفي بعضها: «ألقِ عنك شعر الكفر». وأمَّا إذا كانَ قد أجنب، فإن لم يغتسل قبل الإسلام، وجبَ بعدَه، إذ هم مخاطبون، ولم يَدُلَّ دليل على زوال الجنابة، «ويَجُبُّ ما

قبله» : مخصص بمثل الدَّين، فإنه لا يسقط، وإنما ظاهره في الآثام ﴿إن ينتهوا يُغْفَرْ لَهُم مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [الأنفال: ٣٨].

وأما إذا اغتسل قبل الإسلام، فقد صح غسله، ومنعهم له مبنيٌّ على منعهم لنيّته، ومنعهم لها على عدم معرفته لله تعالى، وهو ممنوع فيمن يعرف، كالكتابي، ولذا صح غسل الكتابية، واشترط لوطئها بعد الحيض الاغتسال عند من يشترطه في المسلمة، وهذا طريق بيِّن، والتكلف الذي اقتحموه مبني على ما ذكر، فلا يُسمع.

فصل

(٢/ ١٠٢ س ٨) قوله: وللجنب النوم.

الأحوط أن لا ينام إلا بعد الوضوء إن لم يغتسل، فإن الأحاديث كُلَّها على عدم الترخيص إلا حديث عائشة، وهو في أبي داود، والترمذي: «وَلاَ يَمَسُّ ماءً»، وهو يحتمل أنها أرادت الغسل، مع أنه قال فيه أحمد وغيره: ليس بصحيح، وقد صححه غيره، لكنه يضعف هذا الاحتمال رواية عبدالرزاق، وسعيد بن منصور، وابن أبي شيبة، وابن جرير عنها: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إن كان له حاجة إلى أهله قضاها، ثم نام كهيئته لا يَمَسُّ ماءً. لكنها لا تقلع عرق الاحتمال، فلا يقوم بها حجة.

(٢/ ١٠٣ س ٥) قوله: ولا يصلي إجماعاً للآية.

كان الأحسن أن يقول: «وللآية» إذ كيف يكون مستند الشافعي، ومن نَحَا نحوه في كون المراد مكان الصلاة.

(٢/ ١٠٣ س ٦) قوله: ولا يقرأ القرآن.

عمدة هذا حديث علي: كان لا يَحْجُزُه شيءٌ عن القرآنِ سِوَى الجَنَابةِ. وله شواهد.

(٢/ ١٠٣ س ٧) قوله: إذ ليس قرآناً لعدم الإعجاز.

هذا التعليل ساقط لفظاً ومعنى، وكلُّ ما سُمي قرآناً عند سماعه مع قصد التلاوة، حُرِّمَ قراءتُه، ولزوم «قُمْ» و«لا» غير لازم.

(٢/ ١٠٤ س ٥) قوله: أراد موضع الصلاة .

ليس لهم دليلٌ على ذلك إلا بعض كلمات من السلف، ولا يعدل بالقرآن قولُ أحد، فإنه كقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْرَبُوا الفَوَاحِشَ﴾ [الأنعام: ١٥١]، ﴿وَلاَ تَقْرَبُوا مَالَ اليَتِيمِ﴾، [الأنعام: ١٥٢]، ﴿وَلاَ تَقْرَبُوا الزِّنَى﴾، [الإسراء: ٣٢] وكيف يعقل معنى قوله: ﴿حتى تَعلموا ما تقولون﴾ [النساء: ٤٣]، فإن ذلك إنما ينافي الصلاة بدليل سبب مَنْ قرأ: ﴿يا أيها الكافرون﴾، [الكافرون: ١]، وعكس قراءته، وعلى الجملة فتفسيرهم بالمكان تعسف، وتأويل المستثنى بالسفر غير بعيد، فلا مُلجىء إلى التعسف في المستثنى منه، مع أنه لا يجوز في الاستثناء إلا بجعل عابر السبيل كناية عن عادم الماء، وإلا فالمتيمم يصلي وهو جنب، إذ لا يرفعُ التيممُ الجنابةَ، كما قال صلى الله عليه وآله وسلم لعمرو بن العاص: «صليت بأصحابك وأنت جنب».

(٢/ ١٠٤ س ١٠) قوله: قلنا: هو بالحيض أشْبَهُ .

هذا إنما يجيء على مذهب أحمد، فإن المسألة فيها ثلاثة مذاهب:

الأول: يوجبُ الغسلَ مجرد قذف الطبيعة للمنيّ إلى الإحليل، وهو قول أحمد وأبي حنيفة، ومحمد كما حكاه صاحب «عيون المذاهب» من الحنفية، فإنه لم يستثنِ إلا أبا يوسف.

الثاني: الخروج من أيِّ محل على أي وجه، وهو مذهب الشافعية.

الثالث: الخذف والبروز التام، ومؤدَّى القول بأنه لا يصح الغسل ما دام المنيّ في الإحليل. خارج عن المذاهب الثلاثة، وأنه ليس بجُنب، ولا تَصِحّ صلاتُه، فإن الباقي في الإحليل إن كان له أثر في حصول الجنابة، فليجب الغسل منه، وإن كان لا أثر له، فلم منع صحة الغسل، ومناظرته بالحيض لا تتم إلا على مذهب أحمد، بل لا تتم لأن الحيض المانع من الغسل لا يشترط صيرورته

على حالة كحال البول في الإحليل، وقد تقدمت المسألةُ في الذي يخرج بعد السكون في الإحليل.

وأما القطع بالبقاء، أو إنكار البقاء البتة، ففيهما نوع مجازفة، بل بعض الأمزجة لا يبقى منه شيء، وبعضها يبقى قطعاً، أو ظنّاً.

(٢/ ١٠٥ س ١) قوله: ونُدب تقديم البول لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «حتى يبول».

يبحث عن هذا الحديث، فإنه ليس عليه طُلاوةُ الكلامِ النبوي، وليس لهذا المعنى شاهدٌ في السنة فيما طرقَ سمعي، وهل نُقل مثلُ هذا مع عموم البلوى به، وقد طافَ صلى الله عليه وآله وسلم على نسائِهِ في وقتٍ متصل، يغتسلُ عند كل واحدة منهن. كما أخرجه أحمد، وأبوداود من حديث أبي رافع، وبعيدٌ تيسرُ البولِ تسعَ مرات. والأصلُ عدمُ الوجوبِ، والله أعلم.

(٢/ ١٠٥ س ٢) قوله: أعاده لا الصلاة .

وعلله بأن الأول فاسد، ما أدري من أين جاز لهم الاجتراء على جعل الغسل الفاسد مبيحاً للصلاة، ما أرى بعض التفاريع إلا شبيهة بالتشريع، وليس كالمتيمم، لأن هذه طهارة لم يدلَّ عليها دليلٌ، لأنها فاسدةٌ بزعمهم، لا ناقصة، بل كالعدم، وهذا من القياس الفاسد الذي قد نبهناك عليه أوَّلاً، ليس فيه إلا اسم بلا مسمى، وأما لزوم التعرُّض لإخراج بقية المنيّ، فينبني على بعض صور المذاهب المذكورة، فلا يشتغل بالتفصيل.

(٢/ ١٠٥ س ٨) قوله: أحد قولي (ش): لا يَصِحُّ تيممُه مع عدمه .

ينظر في هذا، فلا يكاد يظهرُ له وجه، فالبحثُ عن صحة النسبة واجبٌ، إذ مَنْ قال قولاً لا وجهَ له نَزَلَ عند المستدلين إلى الحضيض، وإن كَثُرَ خيرُه وإصابتُه، كما أن مَنْ جازفَ في الأخبار مرة، وهي مئة ألف خبر، ظاهرُها الصحةُ، أضربه عند المحدثين.

(٢/ ١٠٦ س ١) قوله: وَيَجبَانِ..

يعني: المضمضة والاستنشاق. لا شك أنهما مما يغسله المغتسل للتنظيف، بل هما أحقُّ بذلك، لما يتقاذف إليهما من الرطوبات من الجوف، ولذا اتُّخِذَ السِّواكُ مبالغةً في التنظيف، وذلك معروف في الناس قبل الشرع، ثم أكده الشرع أَتَمَّ تأكيد، كما لا يَخْفي، وقد بيَّنَّا فيما مضى أنَّ الطهارة كلها في الأصل مقصودٌ بها الطهارة اللغوية، أي: البعد عن المستخبثات، وإنما تخفى على العقول التفاصيلُ، فسمينا ما استفصل العقل كغسل النجاسة الحسيَّة معقولَ المعنى، وسمينا ما لم يكن كذلك تعبُّداً، وإذا كانَ طلبُ النظافة جِبليـاً، وأَحَقِّيَّة الفم والأنف بذلك، لأنهما مع شرفهما معروضان للمستقدر معلوماً، ثم جاءنا وجوب غسل البدن مع المبالغة في الاستيعاب كالتعرض لنقض الشعر وبله، والوصول إلى أصوله مع تعظيم الشريعة شأن الجنابة، حتى عدّ الغسل منها، وذكر مع أركان الإسلام، كما في بعض روايات حديث سؤال جبريل عليه السلام: ما الإسلام، وما الإيمان؟ فإذا كان الأمر كذلك، كان قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة: ٦] شاملاً لما يُطَهر عادة، فدخول المضمضة والاستنشاق أحقُّ من دخول غيرهما، ثم إنه صلى الله عليه وآله وسلم واظَبَ عليهما في كل غسلٍ، لم يروِ الراوون تركَهما، بل، ولا أهملوهما في ذكر غسله صلى الله عليه وآله وسلم، بل ذكرهما كلُّ راوٍ، وفعلُه صلى الله عليه وآله وسلم إذا كان بهذه المثابة، لم يعرض له تجويز أنه كان لعارض، إنما يعرض ذلك لغير المستمر استمراراً كليّاً، لا سيَّما وقد كان صلى الله عليه وآله وسلم يُبين جوازَ خلاف عادته كصلاته يومَ الفتح عدة صلوات بوضوء واحد، وقال: وقد سأله عمر عن مخالفته عادته، فقال عمداً فعلته، وبال مرة قائماً، ونهى عن الجمع بين الله ورسوله في حكم أو جمع ضميريهما، مثل: ومن يَعْصِهما، وما شاء الله ورسوله، وجاء عنه نادراً خلاف ذلك فعلاً أو تقريراً، ولا نسلِّم لكثير من المستدلين إطلاق قولهم واقعة فعل لا ندري على أيِّ وجهٍ كانت، لأن المستمر بلا خرم لا يُعد مخالفة متبعاً، وقد نقموا على عثمان عدمَ القصر في السفر، وتطلب المعاذير، ولا حجة لهم إلا استمرار فعله صلى الله عليه وآله وسلم، كما أجاب ابن عمر مَنْ سأله عنها، فقال: كُنَّا ضُلَّالاً، فهدانا اللهُ بمحمد صلى الله عليه وآله وسلم، فعلَّمنا معالمَ ديننا، فمما علمنا أن نصلي في السفر ركعتينِ ركعتين، أو كما قال رضي الله عنه. فالأفعال المستمرة كمسألة

القصر، ومسألة المضمضة والاستنشاق في الوضوء والغسل، وترتيب الوضوء، والجهر والإسرار في الصلاة، وغير ذلك، لا شك أنها تفيدُ ظنَّ الوجوب، وأن المخالف لم يدخل تحت المتأسِّين، ألا تراه صلى الله عليه وآله وسلم قال لعثمان بن مظعون رضي الله عنه حين بلغه قيامُ كل الليل، وصيامُ الدهر كله، أو في حكم الكل منهما: «أما لَكَ فيَّ أُسْوَةٌ، أرغبةً عَنْ سُنَّتِي؟» ومعلوم أنه لم يتفق لعثمان غيرُ معرفة فعله صلى الله عليه وآله وسلم، ولا نَفَعَه أن يقول: إفطاره صلى الله عليه وآله وسلم، ونومه واقعةُ فعلٍ لا أدري كيف وقَعَتْ، ولا نَفَعه قولُه: بل سُنَّتَك أردتُ، وكذلك الذين قالوا: إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قد غُفر له، وعَزَمُوا على تركِ النومِ، والنساءِ، والإفطارِ، أعني كل واحد منهم على واحدة منها، وغضب صلى الله عليه وآله وسلم لذلك، وقال: «مَنْ رَغِبَ عن سُنَّتي فَلَيْسَ مِنِّي»، وإنما أَطَلْنا لك، لئلَّا تأخذَ كلماتِ الناس مسلماتٍ من دونِ نظر، فتكون كأنك ما فعلتَ شيئاً إذ الحجرُ الواحد قد يَهُدُّ البيتَ كُلَّه، فما لم تحفَظْ جهاتِ النظر، فأنتَ في التقليد والخطرِ، والله الموفق.

(٢/ ١٠٧ س ١٣) قوله: لنا واجبان تغايَرَ سببهما وصفتهما، فلم يَتَداخلا، ولقول علي، وفعله .

أقولُ: هذا احتجاجٌ كما ترى، فإن أحدَ الواجبين بعضُ الآخر، وسببُ الأعم ـ وهو الجنابةُ ـ سببٌ للأخصِّ، فكلُّ ما أوجب الغسل أوجب الوضوءَ، ونقولُ: يحسن شرطان لواجب أحد الشرطين بعض الآخر، فيغني الأعم، كما قد جاء ذلك في واجبين كذلك هما العمرة والحج على الصحيح فيما يأتي في الحج، فالمقدمتان أولى وأحْرَى.

وأما معارضة القرآن بقول علي وفعله فقد أذكرني ذلك قول نشوان:

إذَا ما جِئْتُهُ بِكَلَامِ رَبِّي
أَجَابَ مُجَادِلاً بِكَلَامِ يَحْيَى

وتحقيق المسألة أن قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فاطَّهَّرُوا﴾ معطوف على ذكر الوضوء، ومن قانون عطف مثله أن يَصِحَّ وضع المعطوف موضعَ المعطوفِ

عليه، فلو قال: إذا قُمتم إلى الصلاة، وكُنتم جنباً، فاطَّهَّرُوا، وإن لم تكونوا جُنُباً، فاغْسِلوا وجوهَكُم، لما لزم الجمعُ بينهما، بل كان الغسلُ مُغنياً، فكذا هُنَا يُوضحه أنه قابل بين ثلاث حالات، هن حالة الوضوء، وحالة الغسل، وحالة التيمم، فعُلم أنه لم يرد الجمع بين أحكامها. ومثاله أن تقول: أمرتك بالجهاد، وإن كان تضيَّق عليك الحج، فحج، وإن عذرت عن الأمرين، فَلازِمِ المساجدَ، فإن الظاهرَ عدمُ إلزام الجمع، أمكن أو لم يُمكنْ، وكلُّ رواياتِ غسلِه صلى الله عليه وآله وسلم لَم تَذْكُرِ الوُضوءَ بعدَ الغُسلِ، بل يُفهم منها الاقتصار، فلو لَمْ يَكُن فيه إلا ذلك، لَكَفَى، لأنَّهم يحكُونَهُ للتعليم، والبيان، كيف وقد صَرَّحَتْ بالنفي عائشةُ رضي الله عنها فيما رواه أحمدُ وأصحابُ السنن، فتطابقَ الكتابُ والسنةُ.

(٢/ ١٠٨ س ٩) قوله: «وتنقضه في الدمين حتماً».

أخرج الدارقطني في «الأفراد»، والطبراني، والخطيب في «التَّلخيص»، والضياء المقدسي من حديث أنس مرفوعاً: «إذا اغتسلَتْ المرأة من حيضها، نَقَضَتْ شعرها نقضاً، وغسلَتْهُ بِخَطْميٍّ، وإن اغتسلَتْ مِنَ الجنابةِ، صبَّت الماءَ على رأسِها صبّاً وعَصَرَتْهُ.

(٢/ ١١١ س ٢) قوله: «وغسل الميت».

مجموعُ كلام المحدثين فيه أنَّه معمولٌ به، وإن ضعفه بعض، وأعلَّه بالوقف، فطرقُه متكثرةٌ، حتى زَعَمَ الماوردي أنه قد خرج من مئة وعشرين طريقاً. وقال الذهبي: قد عمل الفقهاءُ بعدة أحاديث دون هذا، وقالوا: الرَّفع مقدم على الوقف، وهو كما قال، لكنَّ المحدثين ما يزالون يجعلون ذلك علةً مع تصريحهم بتقديم الرَّفع، كما يقال في زيادة الحديث ما لم تقع منافاة باتحاد المجلس، وبعد حفظ من زاد ونسيان وغيره، وقد أطال ابنُ حجر في «التلخيص»، وأفاد، وقد صححه ابن حبان وغيره، والحديث الذي عارض به المصنف لم ينتفع به في كونه قرينة الندب فضلاً عن المعارضة. نعم، أقوى قرينة صارفة عن الوجوب حديث أسماء بنت عميس حينَ غسلَتْ زوجَها أبا بكر

رضِي الله عنه، ثم سألت الصحابَةَ، وَشَكَتْ أنه يوم بارد، وهي صائمةٌ، فهل عليها من غسل، فقالوا: لا، فذلك يَصِحُّ قرينةً لنفي الوجوب لخصوص تلك الحضرة، وكون عمدتها وجوه الصحابة، والله أعلم. وهي مثلُ قضية عُمر وعثمان في غسل الجمعة في تلك الحضرة.

باب التيمم

(٢/ ١١٣ س ١) قوله: «لعموم: ﴿فلم تَجِدُوا ماءً﴾».

إن قلت: قد فسر الزمخشري وغيره على أن قوله: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً﴾ [سورة النساء] قيدٌ للمتعاطفات الأربعة، وفيه الجمعُ بين الحقيقةِ والمجازِ في (لَمْ تَجِدُوا)، وأيضاً ظاهرُ الآية أن المريضَ والمسافرَ قسيمُ العادمِ، إذْ يشترطُ فيهما موجب أحد الحدثين، وهو الغائط والملامسة، فكان يستغني به عن ذكرهما، وأيضاً تذهب خصوصية المرض والسفر، والاكتفاء بتمحُّل أنه من عطف العام على الخاص لقوة المَظِنَّة في المريض والمسافر لا يلائمه التصريح بالعدم، وهل بعد التصريح باشتراط المئنَّة نظر إلى المَظِنَّة.

قلت: الأمر كما تقول، والذي تحرَّر لنا بعد الجهد الطويل حملُ كلٍّ على الإطلاق ورجوعُ القيد إلى الآخرين، فإن الآية قَسَّمت أحوالَ المتطهر إلى ثلاث: الأولى: مُطلقةٌ في القائمين إلى الصلاة. والثانية: في الجُنُب، والثالثة: في المُتَيَمِّم، والمتيممُ ثلاثةٌ: المريضُ والمسافرُ والعادمُ، ولذا فرَّق بين المعطوف بالواو، و بأو، وتقريره أنَّا قد ذكرنا فيما كتبنا على «مختصر ابن الحاجب»، وحققنا أن القيد لا يرجِعُ إلى بعضِ الجمل، ولا إلى كُلِّها، إلا بدليل، لأنَّه مطلق فيها، فيتعذر العمل، فَيبقى متردداً، بينما يصدق عليه المطلقُ، وأطَلْنا في تصحيح ذلك، وإذا كانَ كذلك، فقَدْ دَلَّ الدليلُ هنا على رجوعِ القيدِ إلى الآخرين قطعاً، إذْ لَا يَصِحُّ الكلامُ بدونِه، كما هو ظاهرٌ، ولا دليلَ عَلى عودِهِ إلى المريضِ والمسافِرِ.

فإن قلتَ: لو كانَ كما حرَّرت، لكانَ التركيبُ هكذا: وإن كنتم مَرْضَى أو على سفر أو عادمي الماءِ مع موجب إحدى الطهارتين.

قلتُ: بل الصوابُ غيرُ ما ذكرت، فإنَّ تَرتُّبَ التيممِّ إنَّما هو على موجب أحدِ الحدثين، لكن بشرط هو عدمُ الماء، فكيفَ تقول بجعل الشرط مَشْروطاً، والعكس غـايتــه انَّ الغرضَ مسوق إلى القيد، كقولك: لِمَ مشيتَ إلى فلان راكباً، ولِمَ تُصلي مبتسماً ونحو ذلك، وفيه إشارة وتقييد بأن أمرَ القائمين ليسَ على إطلاقه، بل إذا لم يكن مريد القيام متصفاً بذلك، وإذا صار القائمُ متطهراً بأحد الطهارتين، قام للصلوات ما لم يحصُلْ أحدُ سببي الطهارة، ومن هنا يتَّضحُ لك أن المراد بالملامسة الجماع، لأنه سبب أحد الطهارتين المذكورتين أولاً، فكأنه قال: وإن عرض لكم أحدُ ذينك السببين ولم تَجِدوا ماءً للوضوء أو الغسل كَفاكم التيممُ.

فإن قلتَ: يلزَمُ أن يتيممَ المريضُ والمسافرُ مع وجودِ الماءِ.

قلت: الأمـرُ كذلك، لكنه خَرَجَ المسافرُ الواجدُ بمعرفة ذلك من أحواله صلى الله عليه وآله وسلم، وصار إجماعاً كما ذكر المصنف، وأما المريضُ فعلى عمـومـه وإن خالفَ فيه الكثيرُ أو الأكثر، فلا يقوم مَا لم يقوِّمْهُ الدليلُ، ونظيرُ مسألتنا هذه مسألةُ الطلاق في قوله تعالى: ﴿والمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بأَنْفُسِهِنَّ ثلاثةَ قُروءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] ثم قال في سورة أخرى: ﴿واللَّائي يئسنَ من المحيضِ مِنْ نِسَـائِكُمْ إنِ ارتبتُم فعـدَّتُهن ثلاثـةُ أشهـرٍ والـلائي لَمْ يَحِضْنَ﴾ ثم قال: ﴿وأُولاتُ الأحمالِ أَجَلُهُنَّ أنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤] فإنَّ الآية الأولى مطلقـةٌ يدخـل تحتها من ذكر بعدُ، ثم قد بقي من المذكور من أخرج بالسنة كالحامل المتوفَّى عنها، والآيسة شَمِلَتْ من أَيِسَتْ لكبر أو عارض، وقد اختلفوا في الآيسـة لعارض، وكذلك مَنْ لم تَحِضْ شَمِلَت الصغيرةَ، وهي الظاهرة، وشَمِلَتْ مَنْ لم تَحِضْ رأساً، وعلى الجملة فغايةُ الأمر أن يكون هناك إطلاقٌ وتقييدٌ أو عمومٌ وتخصيصٌ، ولا ضيرَ فيه كغيره، والله الموفق.

(٢/ ١١٤ س٥) قوله: والمسافةُ التي يجب قطعُها إليه ميلٌ .

اعلم أن مكانَ الماء إما معلوم، أو مظنون، أو مجوّز، أو مَأْيوسٌ. الآخر غيرُ واجب طلبُه اتفاقاً، والمعلومُ والمظنونُ: قال في «عيون المذاهب» للحنفية: يجب في الميل، ومثله مختار المنصور بالله ومن معه، وأما المجوّز وجدانه،

فكلامُهم مضطرب فيه، وتحديدٌ بلا دليل، لأن تلك الحدودَ وإن كانت تفسيراً للوجدان فليس بمحدود لغةً، بل هو أمرٌ عرفيٌّ، وإن كانت بالعقل، فلم يذكروا شيئاً، إذ لا يقضي العقلُ بشيء منها، ولا ادّعَوْا ذلك إلا ما تمحله المصنف لتأويل كلام الهادي أنه يجب الطلب من حين يتضيق الوقت، وهو كلام غيرُ بين، لأنه إن أراد بالتضييق مقدارَ ما يسع الوضوء والصلاة فقط، فهو نفي للطلب، وإن أراد ما يسعُهما مع الطلب، فالسؤال عن مقْدارهِ بحالة، فلم يأتِ التأويل بشيء، ونقول لمن قدَّر بالميل مع أنه تحكم، أو بمحتطب القرية ومرعاها مع أنه تحكم وغير منضبط، ومثله التقدير بلحوق الغوث، فنقول لجميعهم: لو كان التجويز في كل الجهات، أتوجبون عليه طلبَ جميع الجهات أم بعضَها؟ البعضُ تحكم، والجميعُ إيجاب أن يطلب من قبل الوقت، وأكثر من ذلك وتحديدُهم متقارب، وبيانُه أن يجعلَ موضع الطلب الذي أدركته فيه الصلاة مركزَ دائرة، فإذا مددت حبلاً من المركز إلى مشرق الدائرة، وآخر إلى مغربها، وثالثاً ورابعاً إلى شامها ويمنها، كان المجموع أربعةَ أميال أو نحوها، ثم تَحُدُّ بينَ كل جبلين على طرف الدائرة أكثرَ من الميل، فهي أربعة أو خمسة أميال، ثم ما بين كل قائمتين داخل الدائرة واتساع لا يحيط به الاختيار بعد أن يبعد عن المركز قليلاً، فلا بُدَّ من المشي إليه لاختياره، فإذا قد أوجبتم سفراً طويلاً لو لَزِمَ من دليل أو أمارة، لعاد عليها بالنقض، كيف وهو تخمين منكم، وتفسير اللفظ القرآني بما لا يعرفه أهل اللغة؟

فإن قلتَ: فما الذي تزعُم أنه مقتضى اللغة في الوجدان.

قلت: إذا أحال الشارع على شيء، فحاشاه أن يُحيل على مجهول، لكنه لرحمته عامَلَنا بالتقريب فيما لا يُحْصَى من الشريعة، وهذا منها، ولو قلت للعربي الجَلْمَد: ما تفسيره؟ لما قَدَرَ على عبارة مُلِمَّة، وكيف يمكن والتحديد كالسور على المحل، وكل مسوَّر محدود، وإنما يُفهم ذلك العرف ويحكم على جزئيات، فمنها معلوم كما بين اليدين، ومنها معلوم عدمه كمسافة بعيدة، ومنها متوسط قد يلحق بالموجود وبالمعدوم بالنسبة إلى مقاصد، فإذا كانَ الغرض من الماء مثلاً إنقاذ الظمآن من الهلاك، أُلحق البعيد بالقريب، وإذا كان أمراً هيناً أُلْحِقَ المتوسطُ بالبعيدِ، فالذي نحنُ فيه قد علم أن الشارع لم يشدد في باب

الطهارات، بل قال في وجه الترخيص بإقامة التراب مقامَ الماء ﴿ما يُريد الله ليَجْعَلَ عليكم مِن حَرَجٍ﴾ [المائدة: ٦] وتيمم صلى الله عليه وآله وسلم لرد السلام مع قرب الماء لقول الصحابي: أقبل من نحو بئر جمل. قال في «القاموس» هو في المدينة مع أنه صلى الله عليه وسلم لم يخشَ فوات واجب، إذْ لا يُشترط الطهارةُ لرد السلام، إنما أراد إحرازَ فضيلةٍ، فدل على أنه يَصِحُّ التيممُ لخشية فوت مقصدٍ شرعي مندوب إليه فضلاً عن الواجب، فمثل صلاة ابن عمر ما بين المدينة والجُرْفِ، وهو يَرَى بيوت المدينة مما يصدقُ فيه أنه غير واجدٍ نظراً إلى ما ذكرنا من تخفيف أمرِ الطهارة وخشيةَ فواتِ فضيلة أول الوقت، وهو عربي يعرف المدلول العربي، وهو أشد الناس تأسياً بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم، ومن قدر بقذفتين بحجر ونحو ذلك، فأراد التقريب كذلك، هذا أبلغ ما قدرنا عليه في هذا الموضع، وكلامُهم كما ترى ما تحصل منه على طائل مع طوله واضطرابه.

(٢/ ١١٧ س٣) قوله: وما يقضي من الصلوات لا يتيمم لخشيةِ فواتها .

أقول: قد استَرَحنا من هذه المسألة مع إشكالها عليهم، لأنا نقولُ: إنْ أخَّرَها إلى ما لا يتَّسَعُ لها، أو لركعة منها مع الوضوء عمداً، فُقد فوتها، ولا قضاءَ لما يأتي، وإن أخرها سَهْواً، فوقتها حينَ يذكرُها أداءً، فلا يمكن فرضُ المسألة فيه، فليتأمل، والله أعلم.

(٢/ ١١٧ س٨) قوله: قلنا: لا بدل لغسل النجس .

يقال: هذا لا يصيره غير واجد، فإن زعمتم أنه عادمٌ حكماً لوجوب إيثار ما هو أولى، قلنا: فيتوقف كونُه كالعادم على أولوية غسل النجاسة، والأولوية على كونه كالعدم وهو دَوره.

نعم، فيه مناسبة في بادىء الرأي، لكنها تضعف مع تحقيق النظر، وهَلاَّ نظر المصنف إلى ما نَظَرَ إليه في أثناء المسألة من اعتبار المجمع عليه، والمختلف فيه إن كان شيئاً، والمسألة محتملة، والأظهرُ تقديم الوضوء، لأنه ثَبَتَ بنصِّ الكتاب العزيز بخلاف تطهير النجس.

(٢/ ١١٧ س ١٠) قوله :لكمال ما أجمع عليه .

يقال: قد بقي الرّأس والرِّجـلان، فإنَّ المسحَ كالغسل، ثم من أين أن كونَه مجمعاً عليه يُصَيِّر الطهارة كاملة، فإن الكمالَ بما اعتقده المصلي واجباً عنده، والإجماعُ لا ينفي ما عدا ما تناوله، ثم الحكم بلزوم إيثار المضمضة، بناءً على أن عدم البدل يوجب ذلك، والحكم بإيثار أعضاء التيمم، لما زعموا أنه يَصير متوضئاً إن كملت، أو موضئاً لما بلغه الماء، وغسلُ غيرها يؤدي إلى الجمع بين البَدَلِ والْمُبدَلِ منه، والحق في هذه المسألة وما يأتي بعدها أنَّ الأولى أن يغسل الأشرف من أعضائه، أينما بلغ على الترتيب المألوف شرعاً وضوءاً أو غسلاً، ثم يتيمم للباقي ولو لمعة في أي محل كما اقتضاه حديث الشجة، وليس جمعاً بين بدل و مبدل كما لا يخفى، والمسائل الآتية من هذا النمط، فلتقتصر عليه.

(٢/ ١١٨ س٧) قوله: وإنما يتيمم بتراب .

أقوى دليل لتعيين التراب قوله تعالى: ﴿فامْسَحُوا بِوُجُوهِكُم وأيدِيكم منه﴾ [المـائـدة: ٦]، كمـا حققـه الـزمخشريُّ، وحديثُ «وترابها طهورا» وهو في «صحيح مسلم» وغيره، وأمـا الأحاديث المطلقات في الأرض وفي الصعيد، فتحمل على التراب للآية والحديث، وأطلق المطلقُ على المقيد لغلبة التراب، وهو المرويّ من فعلهم، وليس لمدعي غير ذلك ما ينافي ما ذكرنا ونحن في مقام المانع بعد، ثم كلُّ ما صدق عليه التراب، وأمكن التمسحُ به، أجزأ، وما لم يكن كذلك، فلا. والمتنجس لا يُعفى منه شيء مهما ظن استعماله باستعماله، والإباحةُ كالماء، واشتراط الإنبات لا دليلَ عليه، والمُسَمَّى بالخبيث في الآية قد أنبت، وإنما فيه نكد، فكيف يكونُ دليلاً على اشتراط الإنبات؟ هذا ليس بشيء.

فـصـل فيما يُستباح بالتيمم

(٢/ ١٢٠ س٤) قوله: يستباح بالتيمم ما يُستباح بالغسل .

الأشيـاء التي اشتـرط لها الطهارة لم يسردْها الشارعُ ضربة واحدة، وإنما ذُكِـرتْ مفـرقـةً، وجـاءت بدليلة التيمم عند نوبة ذكر الصلاة في الآية، وفي

الحديث، فبدلية التيمم في غير الصلاة لا بُدَّ لها من عمومٍ، أو نصٍّ خاص، أو قياس، وكلها معدومة، ولم يوردوا شيئاً من ذلك، وأكثر ما يُتوهم القياس، وهو بعيد، إذ العنايةُ بالصلاة لم يبلغ شيءٌ من أمورِ الدين مبلَغَها، ألا ترَاه صلى الله عليه وآله وسلم مَاشى ثقيفاً في أن لا يُعْشَروا ولا يُحْشَروا، يعني الزكاةَ والجهادَ، وأَبى عليهم في اشتراطهم أن لا يَحْبُوا، يعني الركوع والسجود، أي: أن لا يصلوا، وقال: «لا خَيْرَ في دينٍ لا صلاةَ فيه»، ولم يعذر المريض على جنبه، ولو إلى حالة الإيماء بالعين عند البعض، ولا المقاتل في التحام القتال، فيصلي صلاة الخوف، بل صلاة المسايفة عند الأكثر، وعلى الجملة فتميز الصلاة على غيرها، واهتمام الشارع بها أوضحُ من أن يُشرحَ، فكيف يساوى بها دخولُ المسجد، أو وطءُ الحائض مما ليس بلازمٍ أصلاً، أو قراءةُ القرآن، والطوافُ، ولمسُ المصحف، ولو يُفتح البحثُ في هذا لطال، والغرضُ السند فقط، ولا نَدَّعي القطعَ بعدمِ الدليل، بل نرجوه رجاءً مرجوحاً، فليُنظر في ذلك، فإن لم يظهَرْ شيء، ففيما ذكرناه كفايةٌ، والله أعلم.

نعم، في تيمُّمِه صلى الله عليه وآله وسلم لرد السلام إثبات التيمم للذكر، وما هو من قبيله، ولا يساويه وطءُ الحائض ونحوه، ومع ذلك لا تساوي الجنابةُ الحدثَ الأصغر، فيمتنع الاستدلال بالحديث المذكور فيها.

(٢/ ١٢٠ س٨) قوله: والتراب لا يرفَعُ النجاسةَ .

واحتُج له بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا إلَّا أَنْ تَجِدَ الماءَ»، وهذا عجيبٌ، وقد ذكرَ الشارحُ احتياطَ المسألة وتحريرَ الإمام لها، وحكي عن الإمام يحيى أنه لم يعلم مَنْ يوافقُ ابنَ حنبل في هذه المسألة.

وأقولُ: الظاهر غلطُهم على ابن حنبل، فإن المسألة التي اختص بها حسبما هو في كتب الحنابلة، وما حكاه الريمي إنما هي التيمم للنجاسة بعد تخفيفها حسب الإمكان، لا غسلها بالتراب، وسياق المصنف يحتمل هذا احتمالاً ظاهراً، ولو قال: والتيمم لا يرفَعُ حكمَ النجاسة، لم يُوهم ما وقعوا فيه من الخبط، إلا أن احتجاجَه بالخبرِ المذكور أكثرُ إيهاماً، ولو أراد رفعَ حكمِ النجاسة بالتيمم، لكانَ الخبرُ المذكور حجةً لأحمد، لأنه لا يقولُ بالتيمم

للنجاسة إلا عندَ عدم الماءِ، ولا حجةَ لأحمد، ولا للمصنف فيما ذكر إن صح، لأنه في الاستنجاء والله أعلمُ.

(٢/ ١٢١ س٢) قوله: لا الفرائض إلا واحدة .

اعلم أن قولَه تعالى: ﴿إذَا قُمْتُم إلى الصَّلاَةِ فَاغْسِلُوا﴾ [المائدة: ٦] لا يتعرض لوحدة الصلاة، ولا لتعددها، إنما يفيدُ أن الغسلَ مقدمةٌ لجنس الصلاة، ثم بَيَّن بآخر الآية أنَّ إتيان الغائط وملامسة النساء يوجب الطهارة فمن تطهر فقد فعل جنس الصلاة ما لم يعرض له إتيان الغائط وملامسة النساء، ولذا لم يفهم الصحابة التكرارَ، ولا رُوي أنَّهم فَعَلُوه، ولا سألُوا عنه، بل كانوا يُصَلُّون بالطهارة ما لم يأتوا الغائط، أو ما ألحق به من النواقض بالسنة، وقد جعل في الآية طهارةَ الجُنُب عديلةَ الوضوء، فهَلاَّ زعم هؤلاء أنه يغتسل كلما قامَ إلى الصلاة، أو أن ذلك فهمه أحد إلى يومك هذا، بل فهم أهل عصر النبوة الاستغناء بغسل واحد، ووضوء واحد ما لم يعرض موجب آخر للغسل أو للوضوء، ولا نُسَلِّم أن فعله صلى الله عليه وآله وسلم لتكرار الوضوء ناظراً إلى الوجوب، بل تشريع للندب، أو عملٌ بمطلق الآية، إذ المطلقُ يصدق على المرة، والتكرار، فبيَّن بفعله الفضيلة، وبتقريره لهم الواجب.

إذا تمَّ هذا قلنا: والتيمم بدل الوضوء لمطلق الصلاة بلا فرق يفهم من نفس الآية، وغاية فعل علي، وابن عمر - إن صح - أن يظناه فضيلة كالوضوء، لا سيَّما مع ضعفه، وقول ابن عباس: من السنة، ليس بصريح، لِمَا عُلم بالاستقراء أنهم يطلقون ذلك على ما اعتقدوه بأيِّ دليل، فهو بمنزلة قولهم: يَجِبُ كذا. وقد حققنا هذا في الأصول، فليس في قولهم: من السنة، حجةٌ، وكم قالوا ذلك في مواضع ليس لهم مستندٌ سوى ما ذكرنا، وقام الدليلُ على خلاف ما ذكروه، ويأتيك التنبيه مراراً على ذلك لكثرة عروضه، فقول الصحابي وفعلُه ما لم يكن نصّاً في الرواية كقول غيره من المجتهدين.

وفي سند حديث ابن عباس: الحسن بن عمارة، قال الذهبي: هو متروك، بل متهم بالوضع، وفي سند حديث علي: الحجاج بن أرطاة، وهو ضعيف، وفي «الميزان»: قال ابن عبد الحكم: سمعت الشافعي يقول: سمعت حجاج

بن أرطاة يقول: لا تتم مروءة الرجل حتى يترك الصلاة في الجماعة، وقال هو عن نفسه: أهلكني حبُّ الشرف، وقيل له: ارتفع صدر المسجد، فقال: أنا صدرٌ حيثُ كنتُ، وقيل له في ترك الجماعة، فقال: أحضر مسجدَكم يُزَاحمني الحمالون والبقالُون. أما قولهم ولم يُنكَرْ، فعصاً يتوكؤون عليها وقتَ الحاجة في كل مدرك، ويخالفونَه أكثر مما يَلُوذون به، ولا يخفى ذلك على المستقري، غاية الأمر سلمنا أنه لم ينكر، كان ماذا، ما كلُّ ما لم ينكر يكون إجماعاً سكوتياً لدقة شرائطه، مع أن السكوتي مطلقاً ليس بحجة، لعدم شمول دليل الإجماع له، لبعد نزول السكوت منزلة النطق، وأما الاحتجاج بفعل علي كرم الله وجهه خاصة، فأكبر حجة لنفي ذلك مخالفة القائلين بذلك لعلي في عدة مواضع، كما ذكره الإمام (ي)، والإمام عزالدين.

(٢/ ١٢١ س٨) قوله: (عش) يتيمم للفجر إن قدم نفلها .

أكثر عز الدين الكلامَ في كيفية ذلك، والذي في كتب الشافعية مثل ما نقل المصنف أنه لو نوى التيمم للفجر أو الظهر لم يُصلِّ به راتبتها المتقدمة في أحد قولي (ش)، وهـو قول مالك، ويصلي المتأخرة عند الشافعي قولاً واحداً مع الاتصال وعدمه، وعند مالك مع الاتصال فقط.

(٢/ ١٢٢ س٧) قوله ولعادم الماء في الميل أن يتيمم لقراءة... الخ .

ينظر بِمَ جعلوا التيمم مبيحاً لهذه الأشياء، فإنها لم تدخُلْ في الآية، ولا وَجَدْنا في السنة متعلقاً، ولا ذكروا شيئاً فيما علمنا، وقد عرفتَ أنَّ الطهارة غير معقولة المعنى على التفصيل، فكيف يَصِحُّ القياسُ. وأيضاً للصلاة شأنٌ في الدين ليسَ لغيرها، فلا يلزَمُ من الترخيص لغيرها، ألا تَرَى لو جاء الترخيصُ فيما هو دونَها، لقيلَ: إذا رخص فيما دونها، ففيها أَوْلى، هذا لو كان معناها معقولاً، وما أكثرَ المُقَايَسَةَ في كلامهم، فلا نعرفُ منها إلا ما عرفنا صحته، وقد ذكرنا نحو هذا فيما مَرَّ.

(٢/ ١٢٢ س٩) قوله: ومن لم يجدْ ماءً ولا تراباً .

هذه فيها عند المالكية أربعة أقوال: يصلي، ولا، وعليهما يقضي، ولا،

وزادت الشافعية وجهاً خامساً: تحرم الصلاة، والاحتجاج بأعمِّ العام، كأقم الصلاة، لا يحصل ظناً وعدم الإنكار على من تيمم قبل شرعية التيمم قد ذكرنا في الأصول أن مجرد السكوت لا يلزَمُ منه التقريرُ ما لم يظهر ما يقتضي التقرير، لأنه كان يُسأل صلى الله عليه وآله وسلم فيما لم ينزل عليه فيه، فيسكت، وسكت عن قضايا، ولم يدل سكوته على شرعيتها، لأن الله تعالى صَرَّح بأنها قولهم بأفواههم، ليست بحق، وأنها منكر منهم من القول وزور، أو ذلك في مسألة الظهار والتبني، وقال تعالى: ﴿قُلْ لا أجِدُ فيما أُوحِيَ إليَّ مُحَرَّماً. . .﴾ الآية [الأنعام: ١٤٥]، وفرق بين هذه العبارة وبين ما لو قال: لا يحرم غير هذه الأربعة، فقد أراد بـ (لم أجدُ فيه) أن يبقى ما عداها على الأصل حتى تقتضي الحكمة تبليغَ تحريمِ ما عداها من كل ذي نابٍ من السَّبُعِ، ومخلبٍ من الطير. والمسألة شهيرة في أصول الفقه، بأنَّ رفع مباحِ الأصل ليس بنسخٍ، فلو كانَ كلُّ ما سكت صلى الله عليه وآله وسلم عنه من أفعالهم تقريراً لم يبق لصورة رفع الأصل مثالاً، إذ جاءت الشريعة تدريجاً وهم يَفعلونَ ويتركون مع اعتقادِهم في بعض أفعالهم وتروكهم أنها من من الدِّين، كإتيانهم من ظهور البيوت، ومعاملاتهم للحيَّض معاملة مخصوصة، وأشياء في حجهم وغير ذلك، فتحصَّل من هذا أنه لا يكون التقرير إلا بقرينة، لا مطلق السكوت.

نعم، في هذه الأدلة التي ذكروا نوع إيناس، لا تكلم المناظر، ولا تأسوا الناظر، ومذهب المخالف ـ أعني المانع مطلقاً ـ أبعد، إلا أنه في مقام المنع والمفصل مختبط، وهل زاد على أن مشى مع كل احتمال.

(٢/ ١٢٣ س٩) قوله: ولا يأس من الوجود حتى يخشى خروجَ الوقت .

قد قرَّرْنا فيما مضى ـ ويأتي ـ استواء التراب والماء للبدلية، ولا يفترقان إلا بدليل، ولا دليلَ للمصنف فيما ذكر، لأنه احتج بمذهبه، لأنا نقولُ: إذا أَيِسَ حين الخطاب بالصلاة، وهو شاملٌ لأول الوقتِ وآخره، وإذا ظَنَّ العدم في أول الخطاب، صلى بالتيمم فقال المصنف: لا عبرةَ، بهذا اليأس، بل العبرة باليأس الواقع في آخر الوقت، وهو عين مدعاه، والمقصود باليأس: الظن فقط، لا عدم التجويز البعيد كما توهمه عز الدين.

(٢/ ١٢٤ س٤) قوله: كالمستحاضة .

في حديث المستحاضة: «أنَّها تُؤخر الصلاة الأولى إلى آخر وقتها، وتُصلي الأخرى في أول وقتها وتكتفي لهما بغسل واحد».

وهذا واضح في عدم انتقاض طهارتها، لا بخروج الوقت، ولا بدخوله، ولكن استبدلوا المذهبَ بالسنة، فبنوا على كلماتهم، وتركوا دلالة الحديث.

فصل في كيفيته

(٢/ ١٢٤ س٩) قوله: ويجبُ تعميم الوجه واليدين.. الخ .

قوله تعالى: ﴿فامْسَحُوا بوجوهِكم وأَيْدِيكم﴾ [النساء: ٤٣] كقوله تعالى في الوضوء: ﴿وامسحوا برؤوسكم﴾ [المائدة: ٦] وقد مَضَى الكلام في ذلك، والشافعية ها هنا قالُوا بوجوبِ تعميمِ الوجه، واحتَجُّوا بأن للبدل حكمَ المبدل، وبأنه يقال لمن مسَح البعضَ ما مسح وجهه، بل بعضه مع قول الصحابي الراوي في وصف تيمم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم (مسح وجهه) وقد عرفت أن هذا الدليل جارٍ في مسح الرأسِ سواء، ولم نر لهم ما أوجب التلون، وأما أبو حنيفة فقد روي عنه الاكتفاء بالأكثر ككثير من قواعده، وبالربع كالمبدل، والاستيعاب وهو المعتمد في المتأخرين.

(٢/ ١٢٧ س٢) قوله: إلى الزندين، إذ أمر عماراً .

اعلم أن خبرَ عمار هذا قد تُوهم منه ثلاثةُ أمورٍ وَرَدَتْ فيه، وهي نفخُ التراب أو نفضه قبل المسح، وأن التيمم إلى الزندين، وأنه ضربة واحدة فقط، والذي أرى أنه لا دليلَ فيه على واحدٍ من الثلاثة، لأنه إنما أورده صلى الله عليه وآله وسلم ردّاً لفعل عمار حين أخبرَه أنه تَمَعَّكَ للجنابة، فكأنه قال له: ليسَ عليك تعفير كل جسدك إجراءً منك للتيمم مجرى الغسل، إنما التيمم شيءٌ واحد للحدث الأصغر والجنابة، وقد عرفته، ثم صور له ذلك بالفعل الحسي وكان كثيراً ما يصدر منه صلى الله عليه وآله وسلم نحوُ ذلك مبالغةً في البيان كقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «الشهرُ هكذا وهكذا وهكذا»، وقبض في الآخرة أصبعاً، يعني تسعة وعشرين، ولم يقبض في المثال الأول أي: الثلاثين. فقال

له: إنما يكفيك أنْ تفعل هكذا، وعرضه الإشارة إلى الوجه واليدين، وأنه يكفيه مسحُهما، عما توهَّمه، فمن هنا لم يكرر الضرب، ولم يبلغ المِرْفقين، ونفضَ الترابَ، إذ لا حاجةَ في المثال إلى أن يَعْلَقَ بالممسوح ، إذ قد عَلِمَ عمار ذلك من قبلُ من قوله تعالى ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾ وأما في المثال، فلا فائدة له إلا تعفيرُ الوجه بلا قصد التطهير، إذ التمثيلُ ليس محلَّ تطهير، فكأن الحكمة في صيانة الوجه الشريف، واليدين الكريمتين عن التراب بلا فائدة شرعية، ولذلك أيضاً لم يبلغ بالمسح إلى المرفقين، لما عسى يصيب الساعدين من بقية التراب، ولأن التمثيل والإشارة قد تمت بدون ذلك، فلا معنى لإكمال الممثل له مع علم عمار به، والله أعلم.

ومما يوضح لك ما ذكرنا حديثُ أبي هريرة أن أناساً من البادية أتوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فقالوا: إنا نكونُ بالرمال الأشهرَ الثلاثةَ والأربعة، ويكونُ منا الجنبُ، والنفساءُ والحائضُ، ولسنا نجدُ الماء، فقال: «عليكُم بالأرض»، ثم ضربَ بيده الأرض لوجهه ضربةً واحدةً، ثم ضرب ضربةً أُخرى، فَمَسَحَ بها يديه إلى المرفقين. عزاه السيوطي في «الجامع الكبير» إلى سعيد بن منصور، أو إلى «المختارة» للضياء المقدسي، لأن الرمز يحتملهما، وأخرجه عبد الرزاق مختصراً. فانظر كيف استوفى صلى الله عليه وآله وسلم التيممَ بالضربتين وبلوغَ المِرفقين.

والحق في المسألة أن التيممَ بدلٌ عن الوضوء، فالظاهرُ مساواته له، والأحاديث الدالة على ذلك وإن ضَعُفَ سندها، فهي مقررةٌ لمقتضى البدليَّة، وهي حديثُ عائشة عند البزار، وحديث ابن عمر عند الطبراني، والدارقطني، وحديث أبي أمامة عند الطبراني، ضعف حديثَ جابرٍ ابنُ الجوزي لمحمد بن عثمان الأنماطي، وقال: إنه متكلمٌ فيه، قال العسقلاني: أخطأ في ذلك، قال ابن دقيق العيد: لم يَتكلمْ فيه أحدٌ. نعم روايتُه شاذةٌ، لأن أبا نعيم رواهُ عن عَزْرَةَ موقوفاً. أخرجه الدارقطني، والحاكم أيضاً، وقال الدارقطني في «حاشية السنن» عقيب حديث عثمان بن محمد رواته كلهم ثقات، والصواب: موقوف. انتهى كلامُ ابنِ حجر، وقال في «التقريب» في محمد بن عثمان الأنماطي: مقبول، فبقي أنَّ إعلال الحديث بالوقف والرفع، فلو صَحَّ الرفع لما ضَرَّ الوقفُ، وإلا

فغايةُ الأمرِ نوعُ ضعف مع سلامة رجال السند.

(٢/ ١٢٧ س٣) **قوله: خبرُنا أرْجَحُ للزيادة .**

إذا كان في الحديث زيادة معنى أو زيادة لفظ لم ترجحه، والإمام قد أكثر من الترجيح بالزيادة بأي اعتبار، ولا معنى له، فإن الزيادة في الحديث لا ترجحه، بل ربَّما تخلُّ به حيثُ كان راوي الزيادة لا ينفرد مثلُه مع اتحاد المجلس.

نعم، الزيادةُ كحديث مستقل تُقبل حيثُ يُقبلُ، وتُردُّ حيث يُرَدُّ، فإن كان المصنفُ أخذ قاعدتَه هذه من قولهم: زيادةُ العدل مقبولةٌ، فما معناها إلا ما ذكرنا.

وإن كانَ من الترجيح بزيادة الفائدة كما هو في عبارات كثير من المصنفين، فليس بوجهٍ، لأن المنقولاتِ لا ترجح بذلك، لأنها خبر عن الواقع، ولا وجهَ لترجيح كون الواقعِ أكثرَ فائدة، وعلى الجملة فالمنصفُ لنفسه يتيَّقظ للألفاظ المسلمات، فإنهم يتوارثونها من دون معاودة نظر، ووجهُ ذلك حسن الظن منهم بمن حَفِظُوا عنه، ونظائرُها كثيرة.

(٢/ ١٢٨ س٥) **قوله: ضربة للوجه وضربة لليدين .**

كان مقتضى قضية التَّرتيب ثلاث ضربات، لأنَّه لا يتمُّ التَّرتيب بغير ذلك، لكن لم تَرِدِ الثَّالثة، فيُشْكِلُ على من رتَّبَ بين اليدين، هكذا وجَّه بعضُهم الضَّربة الثَّالثة، وقرَّره في «الغيث» إلاَّ أنَّه استشكل بناءً على ما ذكر كون الضَّرب في الثَّانية والثَّالثة معاً لعدم الفائدة. وربَّما قيل: إنَّه يحصل التَّرتيب بالضَّربتين، لأن التُّرابَ الكائِنَ في راحة اليُمنى لمَّا يَصر مستعملاً لعدم انفصاله عَن العُضو كما زعموا ذلك في الماء، وهو على عدم القول بالمستعمَلِ أجلى، واللهُ أعلم.

وأمَّا حديثُ الاكتفاء بالضَّربة، فقد تقدَّم ما ذكرنا فيه.

(٢/ ١٢٨ س٦) **قوله: فَمَنْ رأى الماء .**

إمَّا قبلَ الصَّلاة، فوجهُه واضحٌ؛ لأنَّه وجدَ قبل الإتيان بالمقصود، وقد ثبت

أجره على نفسِ المتيمم، فلم يبطُلْ عملُه، وإما بعدَ الصَّلاة، فلأنَّه قد سقط عنه الواجبُ، لإتيانه به على وجهه، ولا دليلَ على خطابٍ ولا تكليفٍ آخر، وإمَّا في حال الصَّلاة، فلأنَّ الخروج ممنوعٌ إلَّا بدليل، ولا دليلَ؛ ولأنَّه إبطالُ العمل، وقد أتى ببعضِ المقصود كبُعد الفراغ، وحديث اللَّذَيْن أعادَ أحدُهما دونَ الآخر، وقال صلى الله عليه وآله وسلم للذّي لم يعُد: «أصبْتَ سُنَّة نبيِّك» واضحٌ في عدم الإعادة.

باب الحيض

(٢/ ١٣١ س٢) قوله: أمرَ صلى الله عليه وآله وسلم بالرُّجوع إلى الوقت والعدد .

يقال: إنَّما أمرَ بذلك المستحاضة، ولم يجىء في غيرها، وذلك في حديث حَمْنَةَ بنتِ جحش، وفي حديث فاطمةَ بنتِ أبي حُبيش، وقال لها: «إذا كان دَمُ الحَيْضَةِ، فإنَّه أسودُ يُعرفُ، فإذا كان كذلك، فأمْسِكِي عَنِ الصَّلاة، فإذا كان الآخرُ، فتوضَّئي وَصَلِّي، فإنّما هو عِرقٌ» وهو حديثٌ صحيح، فقد فصَّل الأمر صلى الله عليه وآله وسلم بأنَّ الموصوفَ بالصِّفة المذكورة حيضٌ وما عداه ليس بحيض.

وأخرج الدَّارمي عَنْ عليٍّ، قال: إذا تطهَّرَتِ المرأة مِنَ المحيض، ثمَّ رأت بعدَ الطُّهرِ ما يَريبُها، فإنَّما هي ركضة مِنَ الشَّيطان في الرَّحم، فإذا رأت مِثْلَ الرُّعَافِ، أو قطرَةِ الدَّم، أو غُسَالَةِ الَّلحم، توضأت وضوءها للصَّلاة، ثمَّ تُصلِّي، فإن كان دَمَاً عبيطاً ـ الذي لا خفاء به ـ فلتدَع الصَّلاة.

فالمبتدأةُ لا لبسَ عندها، بل إنْ رأتِ الموصوفَ بالصِّفَةِ المذكورة تحيَّضت حتَّى ترى القصَّة البيضاء، ولا ينافي ذلك أنْ تَخِفَّ الصِّفَةُ حتَّى يكونَ آخره صُفْرَة وكدرة كما يأتي، فلا تحتاج هذه إلى معرفة الوقت والعدد، وإنَّما تحتاجُ إلى ذلك التَّي التبس أمرُها بإطباق الدَّم، فحين ترى فورَةَ الحيضَةِ وظُهورَ الصِّفَةِ تحيَّضت، فإذا خفَّتِ الصِّفة، فلم تعلم الفصلَ بين الدَّمين، رجعت إلى عادة النِّساء كما أرشدها صلى الله عليه وآله وسلم إليه، وقد أشار صلى الله عليه وآله وسلم إلى اختلاف أوَّلِ الحيضة وآخرها بقوله: «إذا أَقْبَلَتِ الحَيْضَةُ» فلم يحل على غير إقبالها؛ لأنَّها تَتَّضِحُ فيه الصِّفَةُ، وأما إدبارُها، فقد يحتاج إلى أمرٍ آخرَ هو العادة، والعادَةُ الغالبة نحو الشَّهر، أعني الثلاثين اليوم، لا الهلال، ونحو

ستَّة سبعة أيام، فلذا أعني كون الأمر تقريبيَّاً، جعل إليها بعضَ النَّظر، فقال: «حتَّى إذا رأيتِ أنَّكِ قد طَهُرْتِ واستيقَنْتِ» الحديث، فلم يَبْقَ مع هذا البيان لَبْسٌ في دينِ اللهِ، ولا قصورٌ في بيان رسولِ الله صلى الله عليه وآله وسلم، وسقطت مسأَلةُ المتحيِّرةِ التَّي تحيّروا فيها، وكلَّفوها ـ سيَّما الشافعية ـ ما لا يقدِرُ عليه نوادِرُ المفتين إلَّا بالكتـاب والحسـاب، وأين النِّساء عَنْ ذلك، وعلى ما ذكرناه لا وجودَ لها، فاشْدُد بها يديك إن كُنْتَ أهلاً لذلك، والحمد لله الذَّي هدانا لهذا؛ وما كُنَّا لنهتدِي لولا أن هدانا اللهُ، لقد تاهوا فيها تِيهاً، ولم يأتوا ببعض كَلِمَةٍ يُعَوَّل عليها، إنما اطَّرحوا ما عَوَّلَتْ عليه السُّنَةُ مِنَ الصُّفة الفارقة بين الـدَّمين، ففرضوا التباسهما، فتحيَّروا، وحيَّروا، ونحنُ نقول: إذا أفاقَتِ المجنـونـة التَّي مثَّلوا بها، نظرت في الدَّم، فإن كانَ لَهُ الصُّفَةُ، جعلت عادة النِّساءِ تقريباً حيضاً، والآخر طهراً، فمتى رأت الصُّفَة مرة أخرى، فكذلك، وما لم ترها، فلا حيضَ، كما قضى به الفرقان النَّبويُّ، وأما ذكره الشَّهر والأسبوع، فللتَّنبيه لها على الغالب، لا أنَّها تأخذ شهراً أو أسبوعاً مِنْ عرض الدَّم، وتلغي الصُّفَةَ، حاشى البيان النَّبوي مِنَ المناقضة، بل ليس فيه رائحة لَبْسٍ.

فإن قلت: فلم ندبت إلى الغسل للظهر والعصر، وللمغرب والعشاء، وللفجر؟

قلت: تشريع مستقل، وقد يفهم من حكمته أن يكون لجواز أن تغفل عن فورة حيضتها أو تكون حيضتها قليلة، والدم الآخر كثير يغلبها، فلا تعرف أنها حاضت على أن التطهير من مطلق خروج الدم مشروع كالحجامة، وانتقاض الوضوء به على الصحيح، ومن النظر المسكين من أراد الجمع بين المتنافيات اعتداداً منه بكل ناعق، وتلفيقاً ليس بنافق في سوق الأنظار، ولا مُوافقٍ.

(٢/ ١٣١ س٨) قوله: والصفرة والغبرة .

قد علمت من البحث الأول أن أول الحيض لا يكون إلا أسود بحرانِيّاً، فلا غبرة ولا صفرة، أما في آخره، فلا بأس لحديث عائشة، وللعلم بالفرق بين أوله وآخره، لأنه قَلَّمـــا يخلو ذلك قبل القصة البيضاء، وحديث أم عطية غيرُ منافٍ لأنها قيدت ببعد الطهر في رواية، وببعد الغسل في رواية أخرى، والطهر

هو للقصة البيضاء، والغسل بعد ذلك.

(٢/ ١٣٢ س٥) فصل: ويقدر أكثره وأقله لآثار في ذلك.

لم يصح في ذلك شيء، وأشهرها حديث نصف دهرها، وشطر دهرها حجة الشافعية والحنابلة، فاسمع كلام أئمة الحديث من الفريقين فضلاً عن غيرهم.

قال ابن حجر العسقلاني في تخريج الرافعي: وقد أورده حجة على أن أكثر الحيض خمسة عشر يوماً لا شيء من الأحاديث الواردة في ذلك تدل على ما ذكر، وهذا الحديث بهذا اللفظ لا أصل له. قال الحافظ أبو عبدالله بن منده فيما حكاه ابن دقيق العيد في «الإمامة» عنه: ذكر بعضهم هذا الحديث ولا يثبت بوجه من الوجوه. قال البيهقي في «المعرفة»: هذا الحديث يذكره بعض فقهائنا، وقد طلبته كثيراً، فلم أجده في شيء من كتب الحديث ولم أجد له إسناداً، وقال ابن الجوزي في «التحقيق»: هذا لفظ يذكره أصحابنا ولا أعرفه، وقال الشيخ أبو إسحاق في «المهذب»: لم أجده بهذا اللفظ إلا في كتب الفقهاء. وقال النووي في «شرحه»: باطل لا يعرف، وقال في «الخلاصة»: باطل لا أصل له، وقال المنذري: لم يوجد له إسناد بحال. انتهى. وإن كنت ذا نظر موفق محقق لم تغتر بما يتواصى عليه الفرق، ويصير مسلماً بينهم، وكيف يحتج الفقهاء بهذا الحديث، ويبنون عليه هذه القنطرة الكبيرة وهم أكثر الناس معرفة للحديث، وضلوا على علم؟ فكيف حال الفقيه الغافل عن الحديث ككثير من المصنفين، فالحق في المسألة أن العبرة بالصفة فقط، وليس لأقل الحيض، ولا لأكثره، ولا لأقل الطهر حدٌّ غيرها.

فإن قلت: فلو جاءها الحيض الموصوف في اليوم مرتين مع توسط القصة البيضاء المعلومة عند النساء أو أطبق عليها شهراً أو سنة أو عمرها؟.

قلت: جوابك في هذا جواب مَنْ سأل عن خرق العادات فيما أجرى الله به عادة، وبالالتزام فيما عدا ذلك اللازم.

فصل في وقت تعذره

جعلها المصنف أربع حالات:

الحالة الأولى: وقت الحمل، ولا شك أنها وقت تعذر، وإلا لما كان الحيض معرفاً لخلوِّ الرحم عن الحمل في الاستبراء، ولم يأت المخالف بشيء.

الحالة الثانية: ما بين أكثر الحيض وأقل الطهر، وقد سقطت عنا هذه بما ذكرنا في الفصل الأول.

الحالة الثالثة: حالة الصغر والمعْتَبر فيها عندنا ما ذكرنا في جواب السائل عن استمرار الحيض في الفصل الأول، وكذلك الشيخة.

الحالة الرابعة: الآيسة، وإليها يُساق الحديث، فإنهم أرادوا بها أخص من ظاهر الآية، فإن قوله تعالى: ﴿واللائي يَئِسْنَ مِنَ المَحيضِ﴾ [الطلاق: ٤] بلفظ الفعل صادق على كل من ظنت عدم الحيض، إما لأنه لم يأتها قط، وإما لأنه انقطع لعارض، وإما لأنه انقطع لأجل الكبر، فالتخصيص لبعض ما صدقت عليه الآية تحكم، ثم الآية واردة في سياق ذكر العدة، وقد قال في سورة البقرة في ذوات الحيض: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، وقال في سورة الطلاق: ﴿واللائي يئسن من المحيض﴾ فعلم أن المراد يأسهن في مدة عادة الحيض، ولذا عدل بما يكون فيه ثلاث حيض، وهو ثلاثة أشهر، فالضابط في الآيسة حصول اليأس لا غير، لكبر أو غيره. هذا كتاب الله وهذا المدلول اللغوي وقد اختبطوا فيمن انقطع حيضها لعارض، وكثرت الأقوال فيها، أبعدها من قال: تربّص إلى الكبر.

مثال: أُختان حاضت إحداهما مرة فقط، ولم تحضِ الأخرى قطُّ، ثم طلقهما زوجاهما، فالتي لم تحض تعتد بثلاثة أشهر، والتي حاضت مرة تربص إلى الكبر، ثم تعتد بثلاثة أشهر، والوجه عندهم أنهم سموا من وقع لها حيضة ذاتَ حيض، وسموا الأخرى آيسة، فنقول لهم: لم سميتموها ذات حيض لاتصافها به مرة ثلاثة أيام أو نحوها، ولم تسموها آيسة، وقد أيِست بعد ذلك

أربعين سنـة، والله سبحانه قال في الآيسة: (يَئِسْنَ)، ولم يقل في الحيَّض: حضن. إن كنتم أخذتم الاسم من وُقوع الوصف، وإن أردتم شأنها أن تحيض، والآيسة شأنها اليأس، فشأن كل منهما ما يظن وقوعه منه في مدة الحاجة، وهو العدة.

فصل في أحكام الحيض

(٢/ ١٣٦ س٢) قوله: كنا نؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة.

تعني عائشة أنهن قررن غلى ترك الصلاة، والتقرير تشريع لبعد غفلة النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

واعلم أنه قد يمكن الاستدلال من قاعدتين:

القاعدة الأولى: ما زعمه كثيرون في قوله تعالى في الصوم: ﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤] إن تلك الأيام واجب مستقل مخير مع الإمكان كالمسافر أو متعين مع عدمه كالحيض، بل زعم قوم التعيين، وعدم إجزاء رمضان للمعذور بسفر أو مرض، كما سيأتي.

القاعدة الثانية: قولنا لا يجب قضاء الصلاة التي تترك عمداً، وقد تركت الحائض عمداً، بل ملجأة لا ساهية ولا نائمة، فلو لم يرد من جهة السنة شيء، أمكن الفرق بين الصلاة والصيام بما ذكر. ويحتمل أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قررهن لذلك لما ذكرناه في الأصول من جواز أخذه عن الأدلة كأخذه عن الإيحاء المحض.

فإن قلت: لِمَ لَمْ يعتـد بخـلاف الخوارج مع أنهم من الأمة بالإجماع، وخلافهم قديم لا يُعلم استقرار الإجماع قبلهم، وظن الإجماع هناك لا يقطع الخلاف؟.

قلت: عدم الاعتداد بهم هنا وفي كل موضع، ولذا لم تر العلماء يذكرون خلافهم كغيرهم إلا في نوادر انفردوا بها، ووجه ذلك أن القوم ليسوا بأهل معرفة للكتـاب والسنة، بل هم من جنس العامة الطَّغَام. وذلك ظاهر على أقوالهم

المحكية، وهو الذي بلغنا عن أهل عمان اليوم، لأن لهم دولة هناك، فحقق لي بعض علماء الشافعية أنهم كسائر القبائل ليس لهم علم، وإنما هم كهذه العِوام الذين لهم أمور يتوارثونها من قسم الأحكام الطاغوتية.

نعم، قد كان في الأوائل مثل عمران بن حَطان له فصاحة وعربية، وليس له التفات إلى استنباط الأحكام، ولا تحرير للأدلة، ولا تقرير لفقه يورث عنه، فهذا وجه عدم الاعتداد بخلافهم، ومن طالع سيرهم علم ما ذكرنا، وذكرهم مفرقٌ في التاريخ، وفي «كامل المبرد» شطر صالح منه، غاية الأمر أن تبع الدولتين الأموية والعباسية قد يخلطون فيهم من ليس منهم كسليمان بن صرد وأصحابه، لأنهم خرجوا عليهم، فسمُّوْا كل من خرج عليهم خارجيّاً، وتبعهم من نشأ فيهم من القائلين بوجوب اتباع الظلمة، فأفرق بين الخارجي الموصوف في الأحاديث، وبين من ألحقوه به لئلا تغلط إن كنت تفرق بين الليل والنهار.

(٢/ ١٣٦ س٥) قوله: ولا تطوف إجماعاً.. الخ.

يحتمل أن منعها عن الطواف لنفس الطواف، ويحتمل أنه لأجل المسجد، وهذا سبب متيقن، والأول محتمل، ويجتمعان.

(٢/ ١٣٧ س١) قوله: ناولته عائشة الخمرة.

يحتمل أنَّ عائشة في البيت، وهو صلى الله عليه وآله وسلم في المسجد، وعلى هذا الاحتمال لا حجة للشافعي ومن وافقه في الحديث، ويقوي هذا الاحتمال قوله «لَيْسَتْ حيضَتُك في يَدِكِ».

قال عزالدين: ما فهمت مُذْ سمعتُ الحديث غير هذا. ثم حكاه عن القاضي عياض، وإذا لم يبين الخصم صراحة احتمال آخر يستلزم ما ادَّعاه، كان أقل حال هذا الاحتمال منع الاحتجاج بخلافه.

(٢/ ١٣٧ س٣) قوله: ولا كفارة.

الحق في هذه شرعية الكفارة دينار في أول الحيض ونصف دينار في آخره، فإن مدلول الأحاديث قدر معمول به في ذلك، لحديث ابن عباس عند

أحمد، وأهل السنن الأربعة، والحاكم، والبيهقي، وله شواهد، ولا معارض لذلك أصلاً، وهل يجب أم لا، ظاهر الأمر الوجوب، وقد استدل بعضهم بأن في بعض الروايات بدينار أو بنصف دينار، ولا يخير بين زائد وناقص، وهذا لا دليل فيه، إذ لا مانع من التخيير المذكور، ويكون الأكثر أفضل كالتخيير بين جنسين، أحدهما أفضل من الآخر، كخصال الكفارة، ثم إنه جاء بيان جل الروايات أن الدينار في أول الحيض، والنصف في آخره، فتحمل تلك الرواية عليها، وتحتاج إلى إظهار قرينة أخرى تصرف الأمر عن ظاهره.

(٢/ ١٣٧ س٧) قوله: وله الاستمتاع .

حديث: «اصْنَعُوا كُلَّ شَيْءٍ ،إلاَّ النِّكاحَ، وإلاَّ الجِماعَ» يحلل ما عداه، والترك أنزه، ويختلف بحال الرجل، وبالقرب من محل الجماع، فتخف الكراهة، وتضمحل مع البعد ووثوق المرء بنفسه، وتشتد مع القرب، وضعف الوثوق. واختلاف الروايات يفهم منها هذا التفصيل.

(٢/ ١٣٨ س٩): قوله: ﴿حتى يطهرن﴾.

مع قراءة التثقيل لا شك في تحريم الوطء قبل التطهر، وقراءة التخفيف لا تأبى ذلك، فتحمل عليها، لأن ما بين الطهارة والتطهر في قراءة التخفيف مسكوت عنه عند من لا يأخذ بالمفهوم كالحنفية، ومن أخذ بالمفهوم إنما يأخذ به مع عدم معارضة المنطوق له، وقد دلَّت قراءة التطهير على حرمة الوطء قبله، فينبغي أن يحرم اتفاقاً بين الفريقين، فكلام الحنفية هُنا خلاف أصلهم، وجمعهم بين القراءتين بالنظر إلى حالين تأويل متعسف.

(٢/ ١٣٩ س٨) قوله: النقاء المتوسط. . الخ .

قوله تعالى: ﴿حتى يطهرن﴾ [البقرة: ٢٢٢] ليس المراد منه مطلق النظافة ولو بين دفعتين من دفعات الحيض في ساعتين، ولا مخصص بعد ذلك لقدرٍ دون قدر غير عادة المرأة في نفسها، أو عادة النساء، فإن صح أن القصة البيضاء لازمة، انتظرت، وإلا فظاهر الآية الاكتفاء بالانقطاع بعد العادة. وظاهر حديث عائشة لزوم القصة البيضاء، وظاهر من سألنا من النِّساء أنه أمر لازم، فيحقَّق.

(٢/ ١٤٠ س١٢) قوله: والمتحيِّرة.

قد علمت أنه تقدم لنا ما يُريحنا من هذه الُّلجَلْجَةَ التي لا مخرج منها، فلا تتعرَّض لها.

(٢/ ١٤٣ س٦): قوله: قالوا: قال به علي عليه السلام، وابن الزبير قلت: اجتهاد فليس بحجة.

كلام صحيح، لكن فيه التصريح بما لا يزال المصنف يخالفه، فاحفظه.

(٢/ ١٤٣ س٧) قوله: وتوضأ لوقت كل صلاة.

أخذوا ذلك من الحديث المذكور: «تَوَضَّئِي لِوَقْتِ كُلِّ صَلاَةٍ». أقول: ليس معنى «لوقت كل صلاة» إلا معنى: لكل صلاة. والأمر بأن تؤخر الأولى إلى آخر وقتها، وتعجل الأخرى في أول وقتها مفهوم من عدة روايات، وهو نقض عليهم في عين ما ادَّعَوْه.

(٢/ ١٤٤ س ١٢) قوله: ثم تحتشي.

هو كلام صحيح يؤخذ من الأحاديث، ومن وجوب التحرز، فاتقوا الله ما استطعتم.

(٢/ ١٤٥ س٢) قوله: والنفاس في الشرع.. الخ.

النفاس حسبما في كتب اللغة: نفس الولادة، وليس للشرع عرفٌ غير ما في اللغة، فما أدري ما هذه الدعوى التي ذكرها المصنف، وهم كثيراً ما يفعلون ذلك، يصير للفقهاء عرف، فيدعون أنه شرعي، أي: عرف الشارع، وكأنه من مفاسد الاشتراك التبس عرف الشارع بعرف المتشرعة، وستأتي أمثلة من ذلك ننبهك عليها إن شاء الله تعالى.

إذا تقرر ما ذكر، فالمرأة بعد النفاس لها حكم النفساء رأت الدم أم لا، إلى أن تطهر بأن ينقطع عنها مع مجاوزة العادة، أو ترى الطهارة، أي: القصة البيضاء، وما زاد على الأربعين لا يكون نفاساً للتحديد بها، فالتي لم تر الدم رأساً يحكم بطهارتها تمام الأربعين حيث لم تَرَ القصة قبلها.

(٢/ ١٤٥ س٩) قوله: ولا علقة أو[1] مضغة لشبههما بلحمة خرجت.

وقـال في العدة: لجواز أنه دم منعقد، وحُكِيَ عن (ش) أنه يعمل بقول القوابل في أنّه مبدأ حمل أم لا، وقوله تعالى: ﴿أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤] يشهد للشافعي في باب العدة، ويلزم منه بقياس الدلالة ثبوت أحكام النفاس.

وأمّا تجويزه دماً متعقداً فخلاف الفرض، وقياسه على لحمة خرجت ليست مبدأ إنسان قياس بلا جامع، أو نقول: مع الفارق.

---

(١) الأصل: «أي» والمثبت من «البحر» و«ب».

(٢/ ١٤٧ س ١٣) قوله: هي في اللغة: الدعاء.

هذا هو الشائع، والذي في «الكشاف»، والقول ما قالت حذامِ، ولفظه: وحقيقة «صلَّى» حرك الصَّلوين، لأن المصلي يفعل ذلك في ركوعه وسجوده، ونظيره كفَّر اليهودي، إذا طأطأ رأسه وانحنى عند تعظيم صاحبه، لأنه ينثني على الكاذتين، وهما الكافرتان، وقيل للدّاعي: مصلٍّ تشبيهاً له في تخشعه بالراكع والساجد. انتهى. والمصلي: وهو التالي من خيل الحلبة، لأنه يجعل رأسه عند صلوي الأول، وهو المجلي والسابق.

(٢/ ١٤٧ س ١٨) قوله: يكفر منكره.

قالوا: وجهه أنه كأنه رد على الشارع قوله، ومن كذب الشارع، كفر، إذ كفرُ الذين عاصروه كان بذلك قطعاً.

أقول: هذا وإن كان أوضح من الشمس لكنه بعد تكفير بالإلزام، وهم هُنا متفقون، وفي التكفير بالإلزام مختلفون، فإنه هنا لا يرد الضروري إلا وقد ادعى عذراً ساقطاً كما قال من شَربَ الخَمر في وقت عمر رضي الله عنه: لي عذرٌ في كتاب الله، وتَلَا: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فيما طَعِمُوا..﴾ الآية [المائدة: ٩٣]. وقال آخر: إنما قال الله: ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ [المائدة: ٩١]، فقلنا: لا، وبنحو ذلك اعتذر مانعوا الزكاة، فإن كان ظهور سقوط العذر لا يجدي نفعاً، فمن قال مثلاً: الله خالق كل قبيح وفاعله، وبالضرورة أن اسم الفاعل مشتق من الفعل، ولو أطلق اسم الفاعل من تلك القبائح الظلم ونحوه، لكفر المطلق لذلك على الله اتفاقاً، فالاعتذار بنفي التحسين والتقبيح وما ينشأ عن نفيهما من الأعذار أسقَطُ وأسقَطُ، وغير المكفَّر في ذلك ربما يكون مثل المكَفِّر أو أكثر، فإن كان لمعلومية الملزوم، فالجبر

معلوم البطلان لوضوح براهينه، وكيف لا، وهو ينفي الشرع ويُسَفِّهُ العقل؟ كما قد حققناه في عدة مواضع، وإن كان لوضوح الملازمة، فوضوح الملازمة بين اسم الفاعل والفعل شمس الضحى[1]، وإن كان لعدم التزام اللازم، وإطلاق اسم الفاعل مثلاً، فمنكر الضروري كذلك لا يلتزم اللازم، ولا يتكلم بالتكذيب.

فإن قلتَ: العلوم تتفق في أن حقيقتها إدراك الحقائق على ما هي عليه، لكنها تختلف في الجلاء والخفاء.

قلت: هذا مسلم، لكن التكفير إنما هو بالسمع لا بالعقل، فأين الدليل الذي قال: للازم حكم الملزوم مع الجلاء دون الخفاء، فإنما جاء الشرع بالأحكام تابعةً للمعلوميَّة في محل العلم، وفيما اكتفي بالظن تابعةً له، ولم يجيء فرق بين الجلي والإجلاء، أو الجلي والخفي، وليس للعقل تصرف في هذا.

واعلم أن المراد بالكفر ذنبٌ له أحكام مخصوصة دنياوية، أي: محلها الدُّنيا كاستحلال دمه وماله وغير ذلك، وأخروية كالخلود في النار، وهذا المعنى صار عرفاً للمتشرعة، وهو الظاهر من كلام الشارع، لكنه كثيراً ما أطلقه على ذنوب منع مانع من إجراء أحكام الكفر بالمعنى الأول من إجماع أو غيره، فيتأولون ذلك.

وأقول: لا مانع من أن يكون إطلاق الشارع هذا اللفظ على تلك الذنوب على حقيقته، وتخصيص بعضها بأحكام دون بعض، ولم يجيء لنا دليل سمعي على أنه إذا أطلق هذا اللفظ، لزم المعنى الخاص، ويكون كلفظ الفاسق قد أطلق على أهل الدرك الأسفل من النار: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [التوبة: ٦٧]، وكذلك أطلق على غيرهم من كافر، كما في عدة مواضع في القرآن، ومن ظاهره الإسلام كالوليد بن عقبة، فمِنْ هنا تهون عليك تلك المسألة، وقد خبطت الناس، ومن أعظم مواضعها ما جاء في تكفير تارك الصلاة، وهي المسألة الآتية عقيب هذه.

---

(١) كتب فوقها: أي عدم التكفير.

فنقول: أينما وجدنا هذا اللفظ في كلام الشارع. قلنا: ننظر في أحكام من أطلق عليه، ونـأخذها من سائر الأدلة والقرائن المفيدة للمقصود علماً أو ظنّاً بحسب ذلك الحكم. وأما اللفظ فنطلقه حكاية فقط أو مع قرينة كما قال بعض السلف وقد سئل عن إتيان المرأة في الدبر: تسألني عن الكفر، يعني لأنه أطلق ذلك في السنة.

فإن قلت: فما رأيك في التكفير بالإلزام مطلقاً مع العلم باللزوم من جلي أو أجلى، كمن وصف الله بخلق القبائح، فإنه بالضرورة لا فرق بين من قال: زيد ظالم، أو قال: يفعل الظلم، وكذلك سائر شعب تلك الشجرة الخبيثة.

قلت: أما الذنب وفظاعته في الجملة وكونه في مرأى العقل مما تكاد السماوات يتفطرن منه وتنشق الأرض وتخر الجبال هدّاً، فلا ينكره إلا مكابر، أو من قُلب قلبه. وأما إطلاق لفظ الكفر أو الحكم عليه بحكمه الدنياوي أو الأخروي، فلم يجئنا الشرع بذلك، وليس من متصرفات العقل فنقف حيث وقفنا، والله العاصم.

(٢/ ١٤٩ س٢) قوله: والكفار مخاطبون[1].

هذه المسألة شهيرة، ولا حاصل لها، وقد قال ابن تاج الشريعة في «التنقيح وشرحه»: لا خلاف في أنهم مخاطبون بالتروك، والمعاملات، وبالعبادات في الآخرة يعني عقوبتها، إنما الخلاف في الأداء، وقال: إن المخالف بعضهم، وإن أوائلهم لم يذكروها، وإنما خرجوها، وذكر تخريجات واهية، إذا حققت هذا، فلا يتمحض للمسألة معنى.

(٢/ ١٤٩ س٦) قوله: أحمد و (عش) أمر بها.

يعني الصبي. قال عز الدين: أنكر هذه الرواية أكثر أصحاب (ش).
أقول: وكذلك فروع الحنابلة صرحوا بعدم وجوبها على الصبي، وأظن أن هذا من مفاسد الاشتراك، لأنهم مختلفون هل يسمى المندوب تكليفاً أم لا، فمن

---

(١) في «البحر»: مكلفون.

قال يسمي ـ وهو الراجح ـ يقول: إن الصبي مكلف، أي: مأمور أمرَ ندب، وذلك أن المراد بالصبي ما يقابل المكلف مطلقاً، فكأنا قلنا: من ليس بمكلف مكلف، ولا يقوله عاقل.

(٢/ ١٤٩ س٨) قوله: ولا يصح إسلامه.

مضى نظيره من قولهم، وهو أن توجيه العبادة يقتضي سابقة المعرفة، ولا معرفة للصبي، وهو غير مسلم، للأدلة على صحة حجه وصلاته، وعنده من التمييز ما يصح معه التوجيه، إذ لا نريد غير المميز، وليت شعري ما يقولون في إسلام سابق المسلمين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، فإنه كان عمره ما بين اثنتي[1] عشرة سنة إلى ثمان، على اختلاف الروايات، وعلى ذهني لبعضهم أنه قال: حكم بإسلامه، فيجعل خاصة له، وهذه دعوى يلوذون بها كثيراً في المضايق، ولا يؤبه لها، إذ الخصوصية لا تثبت بغير دليل. وأما احتجاجهم برفع القلم فإنما رفع عنه، فنحن نقول بالموجب، ولا يلزم لا أن يكتب له، والحكمة أوسع من عقولهم.

فصل

وشرط وجوبها.

(٢/ ١٤٩ س١٧) قوله: واحتلام الذكر.. الخ .

الاحتلام كما ذكره المصنف يعم الذكر والأنثى، وأيضاً رتب على احتلام المرأة حكم شرعي، هو الغسل، وقال صلى الله عليه وآله وسلم بعقب الفتوى للسائل: «إنما النساء شقائق الرجال»، وبهذا يكون إنباتها بلوغاً، إذ لا فارق، والحبل كذلك، لأن الولد يخرج من بين الصلب والترائب، فهو مساوٍ للاحتلام.

والحيض لمثل «لا تقبل صلاة الحائض إلا بخمار»، وحديث: «إذا بلغت المرأة المحيض، لم يحل، أو يصلح أن يُرى منها إلا هذا وهذا». قاله لأَسْمَاء بنت أبي بكر.

---

(١) في الأصل: اثني عشر.

وأما السنون فلا دليل على البلوغ بها، وحديث ابن عمر لا دلالة فيه، إذ لم يتعرض صلى الله عليه وآله وسلم لسنة، وإنْ فرض خطور ذلك ببال ابن عمر، فليس بحجة، وإنما القتال على القوة والجلادة، وقابليّة المقام، وقد هَمَّ صلى الله عليه وآله وسلم بردّ رافع بن خَدِيج، وقال: «هذا غلام صغير»، فقال عمه: إن ابن أخي رجل رامٍ، فأجازه. ذكره في «أسد الغابة» في ترجمة أنس بن ظهير، قال: رواه إبراهيم الحزامي، وذكر سنده، فدلَّ على ما ذكرنا.

(٢/ ١٥٠ س ١٣) فصل ولا يكفر تاركها .

مرَّ لنا قريباً في هذا ما فيه كفاية.

(٢/ ١٥١ س٢) قوله: لقوله تعالى: ﴿فإنْ تَابُوا﴾ [التوبة: ٥]، وكترك الشهادتين.

مقتضى هذا الاحتجاج أن يلزمه سائر أحكام الكفر، وهو خلاف الفرض، فلا فارق بين القتل وغيره، ولم يذكروا دليلاً يُعتمد. وقد قال الجويني في «البرهان»: ليس في مذهب الشافعي أضيق من هذه المسألة، وذكر في «الغيث» عن «الكافي» روايته عن الناصر، وعن الهادي أنه لا يقتل.

واعلم أنه ينبغي أن تعد كلية في الأمر بالمعروف إذا لم يأتمر المأمور بخلاف النهي عن المنكر، فإنه منع يمكن التوصل إليه لعدم وقوفه على اختيار المأمور، ولذا لو كان يمكن ذلك في المأمور كإخراجه من الدار كان يحمل فعل ذلك، ولو ضرَّه حيث تعيّن الضرر، ولم يمكن بدونه.

باب الأوقات.

(٢/ ١٥٢ س٧) قوله: الوجوب متعلق بكل الوقت.

لا يشك مميز في ظهور كون الوقت الموسع صالحاً للصَّلاة، إن شاء طولها حتى يستغرقه بها أو قصرها وأوقعها في أي وقت منه، ولا موجب للعدول عن هذا الظاهر، ولا أسمج مما خالفه من هذه المذاهب، وليتهم لم يمزجوا علمنا هذا بمثل ذلك، ولقد صنف الذهبي أوراقاً من عدة فنون سماها «زغل العلم» ينبغي أن يلحق به هذه المسألة، لقد نفرت عنها منذ سمعتها في ابتداء طلبي وصغر سني وجهلي، وقلت: ما ينبغي أن يكون هذا من العلم المحمود ولا ما يَعْني المشغول بما يهمه.

(٢/ ١٥٣ س٩) قوله: الدُّلوك: الزُّوال... إلى آخره.

في أحد القولين علي وابن مسعود، وفي الآخر ابن عباس، وابن عمر، وعائشة، وهم سادة العرب وسِطَةُ لسانها قريش، فدلَّ أن الحالين للشمس يُسميان بالدلوك، ليس لأحدهم أن يخطىء الآخر في اللغة، فيعود اختلافهم إلى ما المراد بالآية، فنصير إلى أنَّ الإطلاق بالاشتراك اللفظي أو المعنوي، والظاهر أن اللام في الصلاة أنها المعهودة، أعني للخمس، ولا مخصص، وبدليل ذكر الفجر لانفرادها، فيكون الظاهر أن المراد بالدلوك الزوال، وليس للمسألة كثير حاصل غير معرفة المراد، ويبعد إرادة التأكيد، إذ جاء في العصر ما لم يأت في غيرها، ولذا كانت الوسطى كما يأتي.

(٢/ ١٥٤ س٤) قوله: يخرج وقتُها المحض بالمثل... الخ.

الظاهر أن المثل ليس وقتاً مستطيلاً له أول وآخر، لأن سير الشمس متدارك ليس لها استقرار، وأنها ترتقي من أول مشرقها إلى أعلى مجراها، ثم تنحدر إلى

دائرة المغرب، فيكون أول الانحدار هو أول الظهر، وقد كان قبل ذلك يظهر لكل قائم ظل في جهة المغرب، إذ الظل ظلمة القائم حين منع نفوذ النور، وكلما ارتفعت الشمس، ظهرت على ما وراء القائم حتى تنتهي في أيام الصيف في مثل مكة وصنعاء إلى كبد السماء، فلا يبقى من الظل شيء، وفي أيام الشتاء تَعْبُر الشمس في الجانب الجنوبي من السماء، فيبقى لكل شاخص حيلولة بين الشمس وبين شمالي ذلك الشاخص في وقت توسُط الشمس، لانحطاط الشمس في الجانب الجنوبي عن غاية الارتفاع، وهو المسمى في كتب الفقهاء بفيء الزوال. وحين تنحدر عن غاية مرتقاها مغربةً يزداد الظل الذي كان وقت توسطها، ويميل إلى سمت المشرق بحسب ميلها إلى جهة المغرب، وحين تصير هذه الزيادة مثل طول ذلك القائم، فهو آخر الظهر، ويتصل به العصر، فيكون أول جزء من الزيادة، كما أن آخر الظهر آخر جزء من المثل، وليس لنا مثلٌ له أول وآخر حتى تتنازعه الصلاتان، أو يشتركان فيه، وذلك يظهر لمرتقب الظل، فإنه لا يجده ساكناً قط، بل مستمر المرور بنوع اضطراب بحسب هيئة مرور الشمس.

فإن قلت: ومن أين يؤخذ أن الظل الحادث بعد انحدار الشمس هو المراد بقوله: والعصر إذا صار ظل كل قائم مثله ونحو ذلك بحسب الروايات دون أن يدخل فيه ما كان حاصلاً عند الزوال بحيث لا ينظر إلا إلى الظل الحاصل في وقت المماثلة، والأحاديث مطلقة.

قلت: هو كما تقول، غير أن إطلاقها وعدم التعرض في الألفاظ النبوية للصيف والشتاء يدل على استواء وقت الصيف ووقت الشتاء، وإنما يكون ذلك بما ذكرنا، ألا ترى أنه لولا ذلك للزم اضمحلال وقت الظهر أو ضيقه، بحيث لا يكاد يتسع للصلاة في الشتاء في انتهاء الشمس في الجنوب. وقد علم أنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن مواصلاً بين الصلاتين في صيف ولا شتاء، بل يفرق بينهما بوقت ظاهر يتفرقون فيه ثم يجتمعون لها بأذانٍ آخر. أخرج أبو داود والنسائي من حديث أبي موسى: كان قدر صلاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الظهر في الصيف ثلاثة أقدام إلى خمسة أقدام، وفي الشتاء خمسة أقدام إلى سبعة أقدام. وفي «الموطأ» موقوفاً على أبي هريرة: صَلِّ الظهر إذا كان

ظلك مثلك. وأخرج مسلم ـ واللفظ له ـ وأبو داود، والنسائي عن ابن عمرو بن العاص رفعه: «وقت الظهر إذا زالت الشمس، وكان ظل الرجل كطوله ما لم تحضر العصر»، وكل ذلك إنما يتهيَّأ مع عدم الاعتداد والاحتساب بالفيء الحاصل عند الزوال، وإدخاله في المثل، ولذا أطبق الناس عليه، والله أعلم.

وأخرج ابن أبي شيبة من حديث جابر: صلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الظهر حين كان الظل مثل الشراك، ثم صلى بنا العصر حين كان الظلُّ مثله، ومثل الشِّراك ـ الحديث، وهو نصٌّ في المقصود، والحمد لله.

(٢/ ١٥٤ س٩) قوله: صرح بها جبريل.

الروايات مختلفة فيه، وفي حديث تعليمه صلى الله عليه وآله وسلم حين سُئل عن الأوقات في حديث أبي موسى عند أحمد، ومسلم، والنسائي: وأخَّر الظهر حتى كان قريباً من وقت العصر. وسائر الأحاديث توافق هذه الرواية، وبعضها لا يمكن تأويله، فيحمل على أن المراد أن الظهر في آخر وقتها، والعصر في أول وقتها. وتعبير الراوي عن تقارب الشيء به أو نحو ذلك ممكن على حذف مضاف في قوله في وقت العصر، وفي قوله: الوقت العصر كذلك، أي: مستقبلاً ونحو ذلك. وهذا أمر متعين، ولذا عيَّنه صلى الله عليه وآله وسلم للمستحاضة، فقال: «في آخر وقت الأولى، وأول وقت الأخرى»، معنى الحديث لا لفظه، وعلى الجملة فأحاديث عدم الاشتراك أكثر، وأقوى، وأصرح، وحديث التعليم في روايتهما ما هو صريح بما ينافي الاشتراك، كما قدمنا من حديث أبي موسى، وفيها ما هو محتمل لا يثبت به حكم ابتدائي، أعني وقتاً ثالثاً. والأوقات الخمسة للصلوات مستقرة، وإثبات غيرها دعوى تحتاج إلى برهان غير مدخول.

(٢/ ١٥٤ س ١٠) قوله: (ح) المثلان.

لم يذكر له دليلاً، وكنت أستبعد أن يوجد له دليل متماسك، فَبَحَثْتُ حتى عثرتُ على رسالة لابن نجيم في ذلك لا يزيدُ الناظر فيها على التعجب.

(٢/ ١٥٤ س ١٤) قوله: قلنا: أراد التأخير إلى الاضطرار لغير عذر.

حاصله أنهما يصحان في ذلك لغير عذر، ويأثم، أما الاستدلال بالآية فاستدلال بالمجمل على مفصل، فلا يقبل، وأما بالحديث، فهو إبطال للمشترك الذي زعمه، وعودٌ إلى أحد أقوال مالك في امتداد الاشتراك إلى الآخر، وتحكم في جعل مقدار أربع ركعات لا إثم فيه، ويأثم فيما عداه مع اتحاد الدليل بزعمه.

(٢/ ١٥٥ س١) قوله: ويعرف بالكوكب، لقوله صلى الله عليه وآله وسلم حتى يطلع الشاهد[١].

غاية هذا الحديث ـ وإن خرجه مسلم ـ إن سلم عن علة، فما كل مسلم سالم أن يكون أحد أمارات غروب الشمس، فتجتمع الأحاديث على أن كُلًّا منها بَيَّنَ الأمارات بلا حصر. وحديث السائب بن يزيد عند أحمد والطبراني قال صلى الله عليه وآله وسلم: «لا تزال أمتي على الفطرة ما صلوا المغرب قبل طلوع النجم» يعارض حديث الشاهد.

وأخرج ابن أبي شيبة، والطبراني من حديث أبي أيوب مرفوعاً: «صلوا صلاة المغرب مع سقوط الشمس، بادروا بها طلوعَ النجم»، ولفظ ابن أبي شيبة حين أفطر الصائم مبادرة طلوع النجم.

وأخرج ابن حبان، والدارقطني عن أبي أيوب مرفوعاً: «بادروا بصلاة المغرب قبل طلوع النجم.

(٢/ ١٥٥ س٤) قوله: (ش) ما زاد على وقت التطهر.

هذا الجديد من قولي الشافعي، والقديم خير منه، لمثل ما ذكرنا من احتمال بعض روايات حديثي التعليم والتصريح، باختلاف الصلاتين في اليومين في وقت المغرب، وسائر الأحاديث الصريحة تدلُّ للقديم سيما الرواية التي قدمنا، وهي في تعليم النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وهو في المدينة، وحديث جبريل بمكة، فيكون الآخر زيادة في الوقت لو صح له الاستدلال بحديث جبريل، ولذا قدمه أصحاب (ش) على الجديد، وههنا نكتة، وهي

---

(١) في «البحر»: الشهاب.

أنهم يختارون القديم في مواضع، قيل: سبعة عشر، هذا أحدها، ثم يُصرُّون أنه مذهب (ش)، وقد رجع عنه مع أنهم قد نصروه بالأدلة، ولم يكتفوا بذلك، كأنه لصحة النسبة إلى الشافعي بأدنى ملابسة، وإن لم يكونوا شافعية في التحقيق، ولسائر المذاهب نحو ذلك:

لا تدعُني إلا بـ«يا عبدَها» فإنَّه أشرفُ أسمائي

(٢/ ١٥٧ س١) قوله: مد الأحمر في الصَّحَارى، والأبيض في البنيان.

الذي في كتب الحنابلة الاقتصار على الأحمر، ذكره ابن هبيرة في كتابه «الخلاف بين الأربعة» واقتصر على أبي حنيفة في اعتبار الأبيض، وكذلك في «منتهى الإرادات»، و «دليل الطالب» من فروع الحنابلة، وكذلك السكاكي الحنفي في «عيون المذاهب»، وهو للأربعة المذاهب، ذكر أن الشفق الأبيض في رواية عن أبي حنيفة، ورواية مع الجماعة، واتفق الثلاثة وأبو يوسف، ومحمد أنه الحمرة، وفي «الكشاف»: الشفق للحمرة التي ترى في المغرب عند سقوط الشمس وسقوطه يخرج وقت المغرب، ويدخل وقت العتمة إلا ما يروى عن أبي حنيفة في إحدى الروايتين أنه البياض. وروى أسد بن عمرو أنه رجع عنه. انتهى. وفي الدارقطني عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «الشفق للحمرة» وقال في «الغرائب»: غريب، وكل رواته ثقات. ورواه سمويه، وابن مردويه عن عمر موقوفاً.

(٢/ ١٥٧ س٢) قوله: (قش) بل النصف.

لا شك أن أكثر الأحاديث أن العشاء إلى ثلث الليل، وأقلها إلى نصف الليل، وكل ثابت، فدلَّ أن الثلث فضيلة، وإلى النصف دون ذلك، وليس كبعد اصفرار الشمس في العصر، يأثم المؤخّر إليه كما يأتي، لأن تلك الأدلة لا تَشمل هذا إذ لم يؤخر حتى يدخل وقت أُخرى، ولا هو من الأوقات الثلاثة المنهية، ولا قيل فيه: صلاة المنافق، وكيف وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتُهم بالسواك عند كل صلاة، ولأخَّرْت العشاء إلى نصف الليل». رواه الحاكم، والبيهقي، والترمذي، وابن ماجة، وابن حبان وغير ذلك، وأما امتداد العشاء إلى الفجر ـ وإن طبق عليه الأكثر ـ فلا دليل عليه.

(٢/ ١٥٧ س٤) قوله: إذا أعتم[1] صلى الله عليه وآله وسلم حتى ابهار الليل، وانتظر حتى خشي فوت الفلاح[2].

أما الحديث الأول فلا دلالة على تأخره إلى نصف الليل أو ثلثه فضلاً عن آخره. وأما الثاني فوهم لا يليق بمقام الإمام، إذ الحديث في قيام الليل، لا في العشاء، وأمره مكشوف لا يحتاج إلى بيان، لكن إهماله لعلم الرواية أوقعه في مثل هذا، وما كان خليقاً بذلك من أكرمه الله، وآثره بالتوفيق لمثل هذا الكتاب الجليل، والمقصد الصالح مع تبحره في العربية، والمعقول، والفقه، والخلاف، ولقد ساءنا هذا منه، إذ يجب صيانة مقام مثله لولا أن الدين النصيحة، وفي الكتاب أحاديث تدل على عدم فرقه بين الغثّ والسمين وعدم التفاته إلى النظر في الرواية، بل اعتماده على ما سيَّره في كتابه من قوله: العهدة على صاحب الكتاب، وقد مضت الإشارة إلى ذلك.

نعم احتج غيره بفتيا بعض الصحابة إذا طهرت الحائض قبل الفجر أن تصلي المغرب والعشاء، ولا حجة في ذلك، إذ المسألة اجتهاديَّة كما ترى من كثرة الخبط فيها، ولعمري إن إثبات الجمهور لما ذكرنا من أعجب العجاب، إذ لم يخونوا أمانتهم ويخبئوا أدلتهم، ولا يمكن ذلك، وهذه الأدلّة كما ترى، وقد بحثنا أشد البحث، وقد صنف بعض متأخري الشافعية كتاباً في جواز الجمع لكل عذر، وجَمَع فأوعى، وذكر منه جمع المغرب والعشاء إلى الصبح، ورددنا عليه ذلك بألفاظ يسيرة، ولم يقدر على تصحيح شيء مما ادَّعاه، مع أنه شديد البطش، عريض الدعوى، قوي النفس، لا يقدر أن يخالف إلا أن إدراكه حبسه عما يعود عليه بالدون.

(٢/ ١٥٨ س٢) قوله: (ك) اشتباك النجوم.

جعله في «الغيث» حد آخر الفجر عند مالك، وهو أقرب مع بعده، والذي في خليل وشرحه ما لفظه: والصبح من الفجر الصادق إلى الإسفار. ابن عرفة: في كون الإسفار ما إذا تمت الصلاة، بدا حاجب الشمس، أو بما تتبين به

---

(١) الأصل: عتم والمثبت من «البحر».

(٢) في «البحر»: السحور.

الأشياء تفسيران: الأول: لعبدالحق والرسالة، والتفسير الثاني لابن العربي وبعض المتأخرين.

(٢/ ١٥٩ س٨)قوله: الوسطى.

أدلة أنها العصر واضحة من السنة، والعبرة إنما هو ذلك، لا ما ذكروه من الاعتبارات مع أنها موجودة في العصر، إذا لم يرد في غيرها ما ورد فيها، مثل أنه يحبط عمل من تركها وغير ذلك.

(٢/ ١٦١ س١) قوله: صلى به جبريل حين أسفر.

إنما احتجت الحنفية بقوله: «أسفروا في الفجر، فإنه أعظم للأجر» رواه ابن حبان، وأصحاب السنن الأربعة وغيرهم، وليس فيه حجة، لأن المراد به قال العسقلاني: قال الشافعي، وأحمد، وإسحاق: معناه أن يضح الفجر، فلا يشك فيه. وضح الفجر يضح، إذا أضاء. انتهى.

وهو بلا شك كما قالوا، إذ لا يعدل صلى الله عليه وآله وسلم عمره كله عن الأفضل، وكل الروايات أن صلاته كانت بغلس، فاحتجاج المصنف للحنفية إنما هو مما قدمنا ذكره من أن تصرف كثير من المصنفين على انتخاب أدلة المذاهب المحكية على حسب آراء الحاكين، لا على ما وقع للمحكي عنهم فحسب، فاحفظ ما ذكرنا، ولا تستضعف مذهباً لضعف دليله المحكي حتى تبحث عنه.

(٢/ ١٦١ س٢) قوله: ولا ينتظر بالظهر... الخ.

لم يذكر إلا خلاف مالك، والأربعة المذاهب كلهم يقولون بالإبْراد مع نوع خلاف في بعض الأحوال، والأحاديث طافحة بذلك من رواية نحو اثني عشر صحابياً وحديث: «لم يُشْكِنَا» لا ينافيها، لأن الإبراد لا يزيل كل ما يُشكى منه، مع أنها إذا تأمَّلتها قضية فِعْلٍ ليس فيها عموم، وأحاديث الإبراد عامّة، ولم أرَ مَنْ تنبه لهذه النكتة، أعني كونها قضية فعل، وغير بعيد تقدُّمها أيضاً، إذ لا يكاد يسوغ تأخُّرها بعد شرعية الإبراد، إذ لا موجب للشكاية بخلاف العكس،

ويناسب أن يكون من أسباب شرعية الإبراد، وقد ذكر غير ما ذكرنا، ولم نرتض ذكره.

(٢/ ١٦٢ س٤) قوله: ولا يؤخِّر العشاء.

استقوى المصنف تأخيره، وهو الحق، وهل أوضح في ذلك من قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لولا أن أشق على أمتي، لأمرتهم أن يؤخروا العشاء إلى ثلث الليل، أو نصفه» فتخص أحاديث فضيلة أول الوقت، عَلِمَ التاريخ أو جهل، لإشعار اللفظ بالخصوص في قوله: «ولأمرتهم أن يؤخروا العشاء»، ولقوله لهم حين أبطأ عليهم: «إنه لوقتها» ونحو ذلك، والحكم بالنسخ إنما يكون مع التعارض وعدم قرينة الخصوص.

(٢/ ١٦٢ س٦) قوله: من أدرك من الصلاة ركعة.

أصل هذا حديث أبي هريرة في البخاري ومسلم وغيرهما: «من أدرك ركعة من الصلاة، فقد أدرك الصلاة»، وليس الأداء والقضاء من ألفاظ الشارع إنما هو من اصطلاحهم، فلا يكاد يظهر لهذا الخلاف أثر معنوي.

(٢/ ١٦٣ س٤) قوله: دُسُّوهما في الليل دسًّا.

كنت أسمع هذا في أفواه من لا نسبة له إلى علم الحديث، ثم لم يَمُرّ على سمعي قط مع كثرة مروري على المتون من صحيح وموضوع وما بينهما حتى قَلَّ أن يَمُرَّ في سمعي الآن غير ما مضى، والله أعلم.

(٢/ ١٦٣ س٨) قوله: (ش) لا يعيد.

الظاهر عدم صحة هذا النقل، ولعله انتقال ذهني من قولهم: من صلَّى الوتر أول الليل هل يعيده آخر الليل؟ وأما فعله قبل العشاء، فلا يصح عندهم.

فصل في وقت الكراهة

(٢/ ١٦٦ س١) قولـه: قلت: إن علم تأخر فعله صلى الله عليه وآله وسلم فقوي، إذ يصلح مخصصاً.

أقـول: وقـع مخـالـطاً لأوقات الفعل غير متقدم ولا متأخر بزمان يحتمل النسخ، وذلك أن هذا الحديث أخرجه مسلم والنسائي، وأبو داود، والترمذي بروايات منها: «فما أيقظهم إلا حرُّ الشمس، فقاموا، فساروا هنيهة، ثم نزلوا فتـوضؤوا، وأذَّن بلال، فصلَّوْا ركعتي الفجر، ثم صلاة الفجر، وركبوا، فقال بعضهم لبعض: قد فرطنا في صلاتنا، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: إنه لا تفريط في النوم، إنما التفريط في اليقظة، فإذا سها أحدُكم عن صلاة، فليصلها حين يذكرها».

ومنها: «فصلى بهم الصبح، فلما قضى الصلاة، قال: من نسي الصلاة، فليصلها إذا ذكرها، فإن الله تعالى قال: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ [طه: ١٤]. وكان ابن شهاب يقرؤها: (للذكرى). قال معمر: قلت للزهري: أهكذا قرأها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، قال: نعم.

ومنها: «فصلى بالناس، ثم انصرف، وقد رأى من فزعهم، فقال: يا أيها الناس، إن الله قبض أرواحنا، ولو شاء لردَّها إلينا في حينٍ غير هذا، فإذا رقد أحدكم عن الصلاة أو نسيها، ثم فزع إليها، فليصلها كما كان يصليها في وقتها».

فهـذا القـول كمـا ترى، فإن كان في بعض الـروايات لم يذكر فيه هذه القضية، وليس مقتطعاً منها، كان حكمه حكمَ هذه الروايات، لوجوب توافق هذه الأقوال حكماً، كما توافقت معنى، فلا نسخ في شيء.

واعلم أنـه يجب أن يتنبـه لمثل هذه الصورة في عدة مواضع يتوهم فيها التعارض، وقد دل دليل على المراد، سواء كان في عمومين كما نحن فيه، إذ أحاديث النهي عن الصلاة في الأوقات المكروهة تشمل المنسيَّة. وأحاديث: «مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاتِهِ. أو سَهَا عَنْهَا، فَوَقْتُها حينَ يَذْكُرْهَا» تعمُّ الأوقات، فتشمل

أوقات النهي، أو لم يكن كذلك مثلما قدمنا في فضيلة تأخير العشاء، ومثلما يأتي في تخصيص هاجرة الجمعة أنه لا كراهة فيها إن عمل بالحديث، وكذلك حديث: إلا بمكة، إن عمل به لعدم اختصاص تلك الخصوصيات بزمن دون آخر، ولو استبعاداً، فلا يقع تعارض، فلا نسخ. وسننبه على ذلك في مواضع، وحاصلة أنها تعود إلى التخصيص المتصل ونحوه، كالتخصيص بالفعل؟ فلا يضر جهل التاريخ لعدم الحاجة إليه.

فإن قلت: وما الفرق بين المنسية وغيرها؟ فإنه يصلي غير المنسية في وقت الكراهة.

قلت: أوضح فرق، وهو أن هذا معذور، فتأخر الوقت في حقه، ولو أياماً بخلاف الذاكر.

فإن قلت: فما حكم الممنوع الذاكر كالمكتوف، هل يلحق بالنّاسي؟

قلت: لا، لأن فرضه أن يصلي بالإيماء.

فإن قلت: فتأخير النبي صلى الله عليه وآله وسلم الصلوات يوم الخندق أو الصلاة؟

قلت: إن كان نسياناً، فواضح، وإن كان لعدم التمكن، فلأنه لم تُشرع حينئذٍ صلاة الخوف والمسايفة، فلذا نقول: لا يدل فعله ذلك على ثبوت القضاء مع عدم العذر.

(٢/ ١٦٨ س١) قوله: ولا كراهة بعد فعل الفجر والعصر.

واحتج بصلاة رجل نافلة الفجر، وسكت عنه صلى الله عليه وآله وسلم، ولا يلزم مساواة غيرها لها، لأنها في وقت متبوعها. وأما صلاته صلى الله عليه وآلـه وسلم ركعتين بعد العصر، فخصوصية له لاستمرار نهيه، ولذا أجاب أم سلمة وقد سألته صلى الله عليه وآله وسلم: أنت تنهى عن الصلاة بعد العصر وصليت، فأجابها بأنهما الركعتان اللتان بعد الظهر، فإن صح أنه داوم عليهما، فلما قالت عائشة: إنه كان إذا فعل شيئاً، داوم عليه، على أنا لو سلمنا عدم

خصوصيته صلى الله عليه وآله وسلم، لم يلزم إلا المساواة، فيصلي الواحد منا ركعتي الظهر، إذا أخَّرها لعذر فقط، ولا يلزم الإطلاق ونفي الكراهة مع تصريح الأحاديث الصحيحة الصريحة في الصحيحين وغيرهما من حديث عمر، وابن عباس، وأبي هريرة، وابن عَمْرو. وأمَّا ما اختاره الإمام، (ي)، (ش) من تخصيص ذات السبب، فلم يعتلوا إلا بما ذكر أولاً من ركعتي الفجر وركعتين بعد العصر، ولا يلزم عموم كل سبب، إذ الأولى ما قلنا في وقت متبوعها، فلا سبب ولا مسبب، والأخرى نافلة خاصة، بل وخاصة به صلى الله عليه وآله وسلم. وأما طواف الحسن والحسين ففعل صحابي، والطواف غير الصلاة، وقد منع عمر الأمرين، والطواف لا مانع منه، فتتأخر ركعتاه حتى يزول الوقت المكروه، وقد فعله عمر بنفسه حين طاف للوداع بعد الفجر، وصلى ركعتين بذي طوى، وإنما نهى عن الطواف لئلا يصلوا في الوقت المكروه.

نعم، لم يذكر المصنف قبل فعل الصلاتين بعد دخول وقتهما، فأما العصر، فلا نعلم خلافاً في عدم الكراهة، ولا ورد تصريح بذلك، وأما الفجر، ففيه خلاف. قال بالكراهة جماعة من السلف والحنفية والحنابلة، وقال الريمي: إنه الأظهر من مذهب الشافعية، ويدل له قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا صلاة بعد طلوع الفجر إلا ركعتي الفجر». أخرجه الطبراني، وأبو داود، والترمذي، والبيهقي من حديث ابن عمر. وأخرجه البيهقي أيضاً من حديث أبي هريرة، وابن عمر. وأخرجه أيضاً عن سعيد بن المسيب مرسلاً. وعلى هذا فروايات «بعد الفجر» تحمل على ظاهرها بلا حذف مضاف، فلا شك في رجحان الكراهة، والله أعلم.

(٢/ ١٦٨ س٥) فصل: وما بين الزوال والغروب.. الخ.

حاصل مذهب المصنف ومن معه الذي خالف فيه (قين) أنه يصح تأدية إحدى الصلاتين في اختياري الأخرى لغير عذر، وإن أثمه كما يأتي التصريح بالإثم، ويقول الفريقان: لا تصح مع الاختيار أصلاً، إنما تصح للعذر عند الشافعية.

(٢/ ١٦٩ س٣) قوله: ويحرم الجمع لغير عذر.

قد عرفت ما قدَّمناه أنه لا دليل على الجمع، فلا تصح هذه العبارة عندنا، لأن المحرم هو ترك الصلاة التي فعل صورتها في وقت الأخرى، وكذلك يكون معناه عند (قين) وغيرهم إلا من قال بما ذكره المصنف، وحكاه عن العترة، ومالك، وعطاء في المسألة الأولى. وقد حكى جماعة الإجماعَ على المنع، كما أشار إليه المصنف، ورده بخلاف من ذكر.

أقول: كثيراً ما يجري لهم نحو هذا، يعتدون بخلاف الحوادث بعد الصدر الأول، فإن كان لعدم تحقق الإجماع في الصدر الأول، فما إجماعاتهم إلا هكذا، بل هذه الصورة من أقربها، إذ يبعد أن لا يظهر مثل ذلك في الصلاة التي كلف بها الراغب والراهب متكررة في كل يوم وليلة خمس مرات، فلو كان لرخصة الجمع ذكرٌ، لشاعت، وسيأتي ذكر نظائرها، فاحفظها، وفي «حاشية الفصول» للسيد إبراهيم بن الوزير عن المؤيد بالله: لولا خلاف الإمامية، لفسقت من جمع لغير عذر، أو قال تقديماً، وإنما وجه ما ذكرنا.

(٢/ ١٦٩ س٦) قوله: ويجوز للسفر.

قال أبو داود: كل حديث في الجمع الصحيح منه غير صريح، والصريح غير صحيح. هو كما قال، فإن قول الصحابي جمع إنما يصدق على صلاته الأولى في آخر وقتها، والأخرى في أول وقتها، فيكون بينهما اتصال في الوقت، وهو معنى الجمع. وأمَّا أن يصلي ركعتين أو أربعاً في وقت الظهر ويسميها عصراً، فلا يصدُق أنه جمع بين الظهر والعصر، بل بين الظهر وبين أربع أو ركعتين سمَّاها بذلك، ولا تعتبر تسميته حتى يثبت ذلك شرعاً بدليل غير قوله: جمع، فكيف يستدل بلفظ الصحابي هذا على معنى لم يثبت قبله، فإن ذلك دَور محض ولم يثبت دليل آخر أيضاً.

(٢/ ١٧٠ س٤) قوله: وخبر ابن مسعود لا ينافي خبر ابن عباس.

الجواب القول بالموجب، لأن حديث ابن عباس كما ذكرنا إنما يصدق حيث يصلي الأولى في آخر وقتها، والأخرى في أول وقتها، وقد فسره بذلك

رواته. قال أبـو الشعثـاء حين قال له عمرو بن دينار: أظنه أخَّر الأولى، وقدم الأخرى. قال: وأنا أظنه كذلك وابن مسعود يصدق لفظه، لأنه صلى الصلاتين لوقتهما، والعجب من المصنف، فإنه لو حُمِلَ الحديثُ على ما زعم، لَزِمَ صحة قول الإماميَّة، وقد جزم بتحريم الجمع لغير عذر، وابن مسعود إنما قال ذلك في معرض الاحتجاج في أنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يصل صلاة لغير وقتها، ألا تراه استثنى صلاة جمع المتفق عليها، وقد كان أشد الناس ملازمة لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كما قال بعض الصحابة: لبثنا برهة ما نظن إلا أن ابن مسعود وأمه من أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. وكيف لا يكون ذلك وقد خصَّه صلى الله عليه وآله وسلم بما يلائم ذلك؟ لم يجعل ذلك لأقـربـين. قال: «إذْنُـك عَليّ أنْ تَسْمَـعَ سِوادي»، أي: صوتي المنخفض. ويشهد لما قال: فعل ابن عمر، وهو أشد الناس تأسّياً برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيما علم وجهه، وما لم يعلم، كما هو معروف من حالـه، حتى كان ينزل فيبول في الشعب ما بين عرفة ومزدلفة. وفي «أنساب قريش» للزبير بن بكار: أنه كان إذا وصل موقفه بعرفة، يحبس ناقته حتى تنفر، ثم تعود وغير ذلك، فصلى المغرب في بعض أسفاره حتى فرغ منه مع سقوط الشفق، فصلى العشاء، وقال لصاحبه: هكذا كان يفعل رسول الله صلى الله عليه وآلـه وسلم بعد قول صاحبه له: الصلاة الصلاة، وهو يقول له: الصلاة أمـامك. رواه الترمذي، وصححه، وللبخاري، ومسلم، وأحمد، وأبو داود، والنسائي بالمعنى.

وأخرج ابن جرير عنه قال: خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلـم، فكـان يؤخر الظهر ويعجل العصر، فيجمع بينهما، ويؤخر المغرب، ويعجل العشاء فيجمع بينهما.

وأخرج ابن جرير أن عليّاً كان إذا سافر بعدما تغرب الشمس حتى كاد أن يظلم، ثم ينـزل، فيصلي المغـرب، ثم يدعـو بعشـائـه فيتعشى، ثم يصلي العشاء، ثم يرحل ويقول: هكذا كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصنع.

(٢/ ١٧٠ س٨) قوله: ويحرم التأخير لغير عذر.

قد علم من خبري التعليم تحديد أول الوقت وآخره، وحصر الوقت بين ذينك الوقتين، فالإتيان بالصلاة في ذلك الوقت المحدود واجبٌ، فتركه فيها حرام، ولذا سَمَّى النبي صلى الله عليه وآله وسلم من ترك الصلاة حتى يخرج وقتها مفرطاً، ودخول وقت الأخرى ليس مقصوداً في نفسه، ولذا لا يعم الخمس، إنما هو كقولك حتى يخرج شعبان، أو حتى يدخل رمضان، وسمى صلى الله عليه وآله وسلم مَنْ تَرَكَ العصرَ بعد الاصفرار صلاة المنافق. وأشار إلى بقاء علة الكراهة بقوله: «حتى إذا كانت الشمس بين قرني شيطان»، فقبَّح فعله من جهة ذلك، ومن جهة تخلقه بأخلاق لا يرضاها إلا منافق، يُصلي لغير موافقة الأمر، بل تقيَّةً، وشواهد هذا المعنى في السنة وذم من يأتي الصلاة دباراً كثيرة جداً.

فإن قلت: فالمصلي بعدها[1] مدرِكٌ ما لم يدخل وقتُ الأخرى حيثُ اتصلت بأخرى، أو ما لم يخرج وقتها، والمعتبر فيهما معاً الخروج، كما ذكرت، بل لو صلى في الوقت ركعة، والبقية بعدها، أدرك، فكيف تجب عليه ويأثم؟.

قلت: لم يأثم بفعل الصلاة، إنما أثم بتركها حتى خرج وقتها.

فإن قلت: فقد دخل في هذا ما بعد المثلين في العصر، وما بعد الإسفار في الفجر.

قلت: أما الفجر، ففي روايات تعليمه صلى الله عليه وآله وسلم في المدينة، والقائل يقول: طلعت الشمس، أو ما طلعت، يعني حين فرغ منها، فمن أدركها كلها، فلا إثم عليه.

وأما العصر فالذي في هذا الحديث المذكور أنه انصرف من العصر. والقائل يقول: «اصفرت الشمس»، وفي رواية: «احمرت»، وفي كلام علي كرم الله وجهه في عهده للأشتر: وصلِّ العَصْرَ والشمس حية، وكذلك في كلام عمر رضي الله عنه في كتبه لبعض وُلاته، وفي غير ذلك من كلمات الصحابة، وكلها

---

(١) كتب في الهامش: لعله بعد كونها بين قرني شيطان.

دائرة على فتور الشمس، وهو أمرٌ تقريبي يوافق المثلين، فيحرم التأخير إلى ما بعد ذلك، لما ذكرنا أولاً من تحريم التقصير إلى خروج الوقت.

فإن قلت: سلمنا أنه لا منافاة بين إثمه بتركها حتى يخرج الوقت، وفعلها إلى أن يبقى ما يسع ركعة كما دلت عليه الأحاديث، أو تكبيرة كما زعمه أبو حنيفة، وأحمد قياساً على إدراك الجماعة، فما حكم تلك الصلاة المدركة بركعة أو بكمالها بعد الاصفرار، فإنه وقت كراهة للنوافل، بل وللمنسية كما ذكر فيما مضى قريباً، فهل تكره هذه الصلاة، أي: تحرم، لزم الجمع بين متنافيين كما في الصلاة في الدار المغصوبة أم لا تكره، فلم ذلك؟.

قلت: ليس نظيرها ما ذكرت، بل نظيرها من أوقع نفسه في ورطة العصيان، ثم لا يقدر على التخلص منه متى شاء فوراً، بل بعد بقية ملابسة كالمتوسط في أرض الغير يريد المخرج تائباً.

(٢/ ١٧١ س٧) قوله: ويجمع في سفر المعصية.

جعل المصنف أبا حنيفة من أهل هذا القول، وهو وهم، لأن أبا حنيفة لا يجيز الجمع مطلقاً كما مرَّ.

نعم، هو ممن يرخص للعاصي في التيمم وأكل الميتة وغير ذلك، فكأنّ وهم المصنف بهذه الواسطة.

باب القضاء[1]

هذا باب ركب على غير أساس، ليس فيه كتاب ولا سُنة، وإنما أوردوا صلاة الساهي والنائم، وصريح السنة أن وقت الذكر هو وقتها، بل في رواية لا وقت لها إلا ذلك، وكذلك صلاته صلى الله عليه وآله وسلم يوم الخندق. قد قدَّمنا قريباً أنها إن تركت سهواً، فكما ذكر، أو عمداً، فلا سائغ، لأنها قبل شرعية صلاة الخوف. أما تَرَى المصنف لم يذكر لها دليلاً غير القياس على الناسي، ولو سلمنا ما زعموه، لم نسلم صحة القياس ولا الأولوية، كما أجابوا جميعاً على الشافعي في كفارة اليمين الغموس، وكفارة القتل العمد العدوان على أن أحاديث صلاة الساهي والنائم مصرحة أن وقتها معين حين يذكرها، بل من الروايات: لا وقت لها غير ذلك، ووقت القضاء بزعمهم مطلق إلى آخر الدهر، فكيف زاد الفرع على أصله وهم ينازعون في الساهي والنائم، ويطلقون وقته، ولا دليل لهم إلا أنها قضاء، وهذا شأن القضاء فيكون دوراً.

(٢/ ١٧٢ س٢) قوله: للوعيد على تركه.

ينبغي أن يكون الضمير للواجب الذي تضمنه الكلام السابق، إذ لا وعيد على ترك القضاء، إلا أن يكون من باب الترشيح لدعوى الوجوب.

(٢/ ١٧٣ س٣) قوله: قلت: والحق أن الفور والتراخي بدليل غير الأمر.

وكذا ذكره في «المعيار»، وذكره غيره. قال بعضهم: هذا يعود إلى القول بالتراخي، وهو معنى ما ذكره بعض الحنفية أن التراخي لا يحتاج إلى دليل، لأنه إذا لم يكن للفور ثبت التراخي، وكلا الكلامين غير صحيح، لأنه ليس المراد نفي الفوريَّة، بل المطلق الذي يصدق على الفور والتراخي، ثم نقول: والمراد

---

(١) ٢/ ١٧١.

التراخي المطلق، فيلزم أن ينتفي مقتضى الوجوب، إذ لا يأتي وقت إلا ويجوز تأخيره عنه، قالوا: يتعين إذا ظنَّ الموت أو اليأس، قلنا: ليس لنا أمارة معتادة بغير ظنِّ الموت أو اليأس، يعني يعلق عليها الحكم، وإذا بطل التراخي المطلق بما ذكر، بقي الإطلاق فيما عداه، فيكون في الأمر نوع توسعة موكولة إلى القرائن والأعراف، فما حَسُنَ ذم المتراخي في العُرف، منع وما سوَّغه العرف جاز للمأمور، وهو يختلف بحسب الأحوال، وجاءت الشّرائع على هذا، فمن تراخى تراخياً ظاهراً ذم ومن تراخى بما لا يُعَدّ تقاعُداً لم يذم، وبين أمثلتها ما بين الثّرى والثريّا غايته أن هذا يعود إلى ما أراد صاحب الفور، فإنه لم يرد أن لا ينفصل الامتثال من الأمر بجزءٍ من الزمان، والله المستعان.

باب صلاة العليل

(٢/ ١٧٦ س٦) قوله: على قُصاص رأسه.

لم يسجد صلى الله عليه وآله وسلم إذ ذاك لعذر، بل سجوده المعتاد، وهو يصيب قصاص الشعر، فكيف يقيس عليه الصُّدغين ونحوهما، بل لا يصح ذلك بحال، إذ ليس بسجود، ولا إيماء لسجود. والقُصاص: مثلث القاف، والضم أعلى. قاله الجوهري.

(٢/ ١٧٦ س ١٤) قوله: إذ ترك ابن عباس دواء عينيه.

لم يرد ابن عباس الاستغناء، بل المشاورة، وقد دلت مشاورته على استجازته ذلك، ولذا لم يجيبوه ببيان الحكم، بل رجع جواب كل منهم. أرأيت لو مت في هذه الأربعين، يعني التي شرط عليه الأطباء أن يقعدها مستلقياً، فتركها استحقاراً للفوائد الدنياوية، وترجيحاً للفوائد الأخرويَّة التي كانت تفوته في ترك القيام، واختار التوكل. والظاهر الجواز، إذ بقاء الضرر كحدوثه، وظن الزوال يدفعه، فيعمل عليه جوازاً والله أعلم.

(٢/ ١٧٧ س٣) قوله: قلت: قولهم أظهر.

أما الآية فالظاهر أنه إنما يراد الوقوع على الأرض على أي شق، فيعم الأمرين، وكذلك صلى على جنبه في حديث عمران بن حصين الذي أخرجه البخاري. قال العسقلاني: واستدركه الحاكم، فوهم، إلا أن الترتيب بين الجنب والاستلقاء في زيادة النسائي، يدل على أن المراد الجنب الخاص.

وأخرجه النسائي، وزاد: «فإن لم تستطع فمستلقياً، لا يكلف الله نفساً إلا وسعها»، وكذلك هو في حديث علي عند الدارقطني، وإن ضعف، فزيادة

النسائي هي المعتمدة، وهذه الرواية معاضد. وفي حديث علي: على جنبه الأيمن، وهو أصرح.

(٢/ ١٧٨ س٤) قوله في السّكران: لزمه القضاء

وإن كان الأذى ساقطاً لو كان للقضاء أصلٌ لم يكن لهذا وجه، ولا فرق بينه وبين المغمى عليه بجامع زوال العقل، وتسببه في المزيل خارج عن المسقط.

فإن قلت: فما الفرق بين النائم والمغمى عليه وقد جمعهما عدم العقل؟.

قلت: عدم العقل موجبٌ لعدم التكليف ما دام كذلك، ونحن نلتزم أنه لم يجب على النائم تكليف حال نومه، وإنّما تجدّد عليه تكليف بعد الاستيقاظ، والحكمة كثرة عروض النوم وعمومه، فأراد الله سبحانه أن لا يخلي عبده من هذا الخير، ومثله الساهي، وأمّا المغمى عليه، فلم يجيء فيه ذلك، فبقي على الأصل ولو جاء لساواهُ، والقياس في مثله لا يصلح لغموض وجه تخصيص الوجوب بوجه دون وجه، وحال دون حال، وعدم انضباط ذلك، وإن فهم منه شيء في الجملة كما ذكرنا، فهو لا يصلح علة قياس.

باب الأذان

(٢/ ١٧٩ س٢) قوله: هو الإعلام بدخول وقت الصلاة.

ظاهر حديث عبدالله بن زيد وغيره في بدء الأذان أنه نداء إلى الصلاة، لأنه اهتم النبي صلى الله عليه وآله وسلم كيف يجمع الناس للصلاة، وفي بعض ألفاظ الأذان إشعار بذلك، «حيَّ على الصلاة حيَّ على الفلاح».

(٢/ ١٧٩ س٤) قوله: ابتداء شرعه ليلة المعراج.

قد جعلوا المسألة خلافية، والأمر هين وقد أحسن المصنف في اعتراض هذه الحجة في آخر هذه المسألة، وهم إنما نفروا من أن تثبت الأحكام بمنام أحد، ولا وجه لهذا الإنكار، فإن الحجة تقرير رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأمره بذلك، وحديث الأذان ليلة الإسراء في «البزار» من حديث علي، وفيه ضعف، وفي «الأوسط» للطبراني من حديث ابن عمر، وهو ضعيف، وحديث أن بدء الأذان كان مناماً من حديث عبدالله بن زيد الأنصاري، وأبي عمير عند أبي داود، والترمذي. وليس كما قال المصنف في الأربعة، وهو وهم وتسميتها بالصحاح كذلك، لكنه كثيراً ما يقع للغافلين عن مصطلح المحدثين، لكنه لا يتصف بذلك إلا الأغبياء، وهذا الإمام غير جدير بذلك.

نعم، الذي أرى ـ لو صح حديث الإسراء ـ أنه لا يقتضي شرعية الأذان لنا، فإنه إنما فعل ذلك الملك، ولا يلزم من فعله أنَّا مأمورون بذلك غايته أن يكون فيه إرهاص بما سيشرع في أوانه كرؤياه صلى الله عليه وآله وسلم الهجرة إلى أرض ذات نخل، وغيره من المنامات، مع أن منام النبي حق، **﴿لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لَتَدْخُلُنَّ المَسْجِدَ الحَرَامَ﴾** [الفتح: ٢٧]، **﴿إنِّي أَرَى في المَنَامِ أنِّي أَذْبَحُكَ﴾** [الصافات: ١٠٢]، فكان من تلك المنامات ما هو في معنى الوحي التام، وفيها إرهاص، فكذلك هذا.

(٢/ ١٨٢ س٨) قوله: والأذان واجب.

الأذان من محاسن شرائع الإسلام وروائع بدائع ما أكرمنا به ذو الجلال والإكرام، والحمد لله على ذلك. وأما الوجوب فنقف على دليل محقق وبرهان منير غير مُلَفق كسائر الواجبات، ولا دليل على المانع، فلا وجه للتكلُّف، والإقامة مثله.

(٢/ ١٨٣ س٥) قوله: وهو ذكر يتضمن التكبير، لا ركوع فيه.

أقول: مَنْ عَرَفَ معنى القياس الصحيح، فهو يَعُدُّ هذا الصنيع من جنس اللعب، والله أحق بأن نصدقه، وقد أبطلنا كثيراً من مسالك العلة فيما كتبنا على «ابن الحاجب» كالسبر والمناسبة، فتقلل القياس، وانحصر في بعض ما ذكر الأصوليون، فكيف بهذه الألفاظ الفارغة.

(٢/ ١٨٣ س٨) قوله: يسقط الفرض.

الظاهر سقوط الفرض أو السنة في الأذان والإقامة عمن أجاب المؤذن، أي: جاء إلى الصلاة وصلّى؛ لأنه الظاهر من أحوالهم. وأمّا غير المجيب، فلا دَليل، وقد ثبتت شرعيته ولو للمنفرد، لحديث: «يَعْجَبُ رَبُّكَ مِنْ راعي غَنَمٍ في رَأْسِ شظيَّة بجَبَلٍ يُؤَذِّنُ لِلصَّلاةِ، ويُصَلي، يقولُ الله عَزَّ وَجَلَّ: انْظُروا إلى عَبْدِي هذا يُؤَذِّنُ وَيُقِيمُ الصَّلَاةَ، يخافُ مِنِّي، قَدْ غفَرْتُ لِعَبْدِي وأَدْخَلْتُهُ الجَنَّةَ». أخرجه أحمد، وسعيد بن منصور، وأبو داود، والنسائي، والطبراني، والبيهقي من حديث عقبة بن عامر.

وفي البخاري: «إذا كنت في غنمك أو باديتك، فأذنت بالصلاة، فارفع صوتك بالنداء، فإنه لا يسمع مدى صوت المؤذن جن ولا إنس ولا شيء إلا شهد له يوم القيامة». قال أبو سعيد: سمعته من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. وأخرجه مالك، والنسائي.

وأخرج عبد الرزاق، والمقدسي من حديث سلمان يرفعه: «إذا كان الرجل بأرض، فحانت الصلاة، فليتوضأ، فإن لم يجد ماءً، فليتيمم، وليقم، فإن

أقام، صلى معه ملكاه، وإن أذَّن وأقام، صلى خلفه من خلق الله ما لا يرى طرفاه». وفي معناه أحاديث، ففيه أنه يشرع الأذان للمنفرد، وأنه ليس بواجب، وأنه يأتم بالرجل خلق كثير غير الإنس. وهذه العلة قائمة مع كل منفرد لصلوحية الجماعة في كل مكان مع أن ظاهر الشرعية التعميم، ولكنه إذا خيل إليك إذا كنت منفرداً، فمن أنادي، فهذا جوابه، مع أن الأذان ليس بنداء محض، فحصل من هذا أنه مشروع لكل أحد، وقد ندب السامع إلى المتابعة، فقد أدرك حظه من هذا الذكر الشريف، وإنما اختص المؤذن الخاص بالكيفية، وعموم الإشعار. وقد قال بعضهم: إن السامع يجمع في الحيعلة بينها وبين الحوقلة جمعاً بين الأحاديث التي أطلقت أن يقول السامع مثلما يقول المؤذن، والتي خصت الحيعلة بالحوقلة، فلم يفت أحداً فضيلة الذكر في الأذان إلا مَنْ تَرك ما حضّه عليه الشارع، والإقامة كالأذان في جميع ما ذكرنا.

(٢/ ١٨٤ س٣) فصل: في أحكامهما.

قد ظهر أن النداء للصلاة، وأنه يكون بعد صحة أذانها بدخول الوقت وقد اتفق عليه في غير الفجر، فمن ادعى خلاف الظاهر، فعليه البرهان، ولا شك في مجموع أحاديث «إنَّ بلالاً يؤذِّن بليلٍ» أنها مفيدة معمول بصحتها، لكن حديث: «أنه أذن قبل الفجر، فأمره النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن ينادي ألا أن العبد قد نام». أخرجه الترمذي وأبو داود ولفظه «ألا أن العبد نام، ألا أن العبد نام» أخرجه البزار، وفيه: فرقِيَ بلال وهو يقول: ليت بلالاً ثكلته أمه، وابتل من نضح دم جبينه.

وعن بلال أنَّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال له: «لا تُؤذِّنْ حتَّى يستبين لكَ الفَجْرُ هكذا» ومدَّ يديه عرضاً أخرجه أبو داود.

وكذلك رواية ما كان بينهما إلا أن ينزل هذا ويرقى هذا.

وكذلك سائر الأحاديث المؤكدة لوجوب التبين.

كل ذلك يدل على أنه لم يرد صلى الله عليه وآله وسلم إلا وقوع التغليس والمبادرة من بلال بخلاف ابن أم مكتوم، وفي بعض رواياته «ليوقظ نائمكم

ويرجع قائمكم» فدل أن ذلك عن قصد، وقد بينته رواية ما كان بينهما إلا أن ينزل هذا، ويرقى هذا، والمقصود التقريب، فعرفت من مجموع هذا أن المتعلق بلفظة «بليل» حتى أجازه في أوقات الليل على حسب الاختلاف المذكور في الكتاب، مع وضوح أن المراد التجوز والمبالغة منه صلى الله عليه وآله وسلم، وأن بلالاً لا يفعله للغرض المذكور، وظاهر كثير من الروايات أن ذلك أيضاً يختص رمضان، فلم يأت المتعلق بذلك بشيء مع أنه يحتاج إلى برهان راجح غير محتمل، لأنَّه مدَّعٍ.

والحاصل أنه ثبت الأذان قبل الفجر في رمضان بمقدار الغرض المذكور في الحديث، ولم يثبت في غيره، فيبقى على أصل المنع، وتصدق أحاديث المنع على ما عدا رمضان، وهذا أحسن جمع إن شاء الله تعالى.

(٢/ ١٨٦ س٣) قوله: وتحرم الأجرة عليهما.

وجه قولهم تحرم الأجرة على الواجب: أنه أكل مال بالباطل، لأنه لا في مقابل شيء، لأن الواجب إنما يَصِحّ إذا وقع على وجهه، وإذا حققت هذا، فهو يعم كل مشروع، فما أدري ما وجه تخصيصهم الواجب، وأظنه لا وجه له.

وقد أشادوا خَطْبَ هذه المسألة في عدة مواضع، فإن كان لتصحيح فرضيات الصناعة، فالأمر هيِّن لعدم الحاجة إلى ذلك، وإن كان الحاجة إلى القيام بوظائف الطاعات الأذان، والإقامة، والقضاء، والجهاد ونحو ذلك، فقد جعل الشارع لذلك وجهاً، وفرض لهم في الكتاب والسنة، وجعلهم أحد الثمانية المصارف في الزكاة، فقال: وفي سبيل الله، وقال صلى الله عليه وآله وسلم: «مثل الذين يغزون من أمتي ويأخذون الجعل يتقوَّون به على عدوِّهم مثل أم موسى ترضع ولَدها وتأخذ أجرَها» أخرجه أبو داود في «مراسيله»، وأبو نعيم، والبيهقي، وله روايات أخر.

والحاصل أن القائم بالوظيفة الدِّينية يرزق من أموال الله بالوضع الشرعي، فلا وجه لتطويل المسألة، وهذا يغنينا عن إعادته في عدة مواضع تأتي في الكتاب.

واعلم أنَّ فرض الكفاية ـ تعيَّن أم لا ـ حكمه ذلك، إذ الواقع وقع لوجهه، فلا تغتر بفروقهم المتحكمة وقد يفرضون الصورة فيما يقع على وجهين: طاعة وغير طاعة، ويسوغون الأجرة باعتبار غير الطاعة، وهو خروج عن البحث وخبْط للنظر.

(٢/ ١٨٩ س٦) قوله: والأذان مثنى.. الخ.

هذه المسألة من غرائب الواقعات، يقل نظيرها في الشريعة وفي العادات، وذلك أن هذه الألفاظ في الأذان وفي الإقامة قليلة محصورة معينة يُصَاح بها في كل يوم وليلة خمس مرات في أعلى مكان، قد أمر كل سامع أن يقول كما قال المؤذن، وهم خير القرون في غرة الإسلام، شديدو المحافظة على الفضائل. ومع هذا كله لم يذكر خوض الصحابة ولا التابعين، واختلافهم فيها.

ثم جاء الخلاف الشديد في المتأخرين، ثم كلٌّ من المتفرقين أَوْلى بشيء صالح في الجملة وإن تفاوت، وليس بين الروايات تنافٍ لعدم المانع من أن يكون كل سنة كما نقوله، وقد قيل في أمثاله كألفاظ التشهد، وصور صلاة الخوف، وصلاة الكسوف وغير ذلك، لكنهم لم يفعلوا ذلك، إنما أكب كلٌّ منهم على ما اختاره، وأخذ يرجح ويرد ما عداه بكل حجر ومدر كما تراه في هذا الكتاب. ولا شك في شهرة تربيع التكبير في أول الأذان، وتثنيته في أول الإقامة، وتثنية سائر ألفاظ الأذان ما عدا التهليل في آخره وأفراد سائر ألفاظ الإقامة إلا لفظ الإقامة وشهرة التثويب وصحته بحيث يعمل به، وشذوذ رواية: «حيَّ على خير العمل» بحيث لم نجدها مع طول البحث إلا رواية الطبراني مع ضعف. وفي «الجامع الكبير» للسيوطي في مسند سعد القرظ: كان بلال ينادي بالصبح، فيقول: حيَّ على خير العمل، فأمره النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن يجعل مكانها: الصلاة خير من النوم، وترك حي على خير العمل. أخرجه أبو الشيخ. انتهى.

وإلا رواية في «شرح التجريد» ظاهرها الاتصال، لكن جَرَت عادة الزيدية باطِّراح البحث عن الرجال، فليس لهم جمع في الجرح والتعديل، وكثير من رُواتهم لا يوجد في كتب المحدثين، وإنْ وُجِد ففي المحدثين انحراف لا يقبل

معــه كلامهم فيمن اشتهـر بالتشيُّع، وهي قاعـدة مسلمـة عدم قبـول بعض المختلفين على بعض مع الأهْواء والإحن، وقد زَرَعَ الشيطان بينهم بهذه العقائد ما أثمر له وأَيْنَعَ، وبلغ أمنيته.

نعم، لو صَحَّ ما ادعى من وقوع إجماع أهل البيت على ذلك، لكان أوضح حجَّة، لكن وقوع الإجماع كما قد حققناه في مواضع ما لا يتدين به منصف، إذْ هو صفة المجمعين من أغمض صفاتهم، وأنَّى لنا معرفة الموصوفين دفعة حتى يتحقق معنى الإجماع في عصر، لا سيما على ما هو الصحيح من اعتبار من مضى مضمومين إلى أهل ذلك العصر، هيهات هيهات.

فلو قال قائل: ربي الله سبحانه، وهو حسبي، ونعم الوكيل، وما ثبت في هذه الألفاظ ولو بأضعف دليل بحيث يظن ثبوته، ويعمل به على فرض انفراده، عملت على ذلك متخيراً مؤثراً أشهره كإيثار أفضل خصال الكفارة، مع أن هذا ذكر خارج الصلاة، لا تفسد بفساده.

وقـد ثبت عن ابن عبـاس مرفـوعاً وموقوفاً جَعْلُ: «ألا صَلُّوا في الرحال» مكان: حي على الصلاة، في الليلة المطيرة.

وفي «مصنَّف عبد الرزاق» عن نافع، عن ابن عمر أنَّه كان يقيم الصلاة في السَّفر يقولها مرتين أو ثلاثاً حتى يقول: حيّ على الصلاة، حي على الصلاة، حي على الفلاح، حي على الفلاح، حي على خير العمل. ذكره السيوطي في موضعين مَعْزُوّاً إلى «المصنف» لعبد الرزاق، فكان ابن عمر إنما أتى بذلك من قبـل نفسـه لصحـة معناه، لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «اعلموا أن خير أعمالكم الصلاة»، ويحتمل أنه مقيد، كما في البيهقي وابن أبي شيبة.

عن علي بن الحسين أنه كان يقوله ويقول: هو الأذان الأول، وهو موافق لحديث الطبراني الذي ذكرناه.

ولفظه عن بلال أنه كان يؤذن للصبح، فيقول: حي على خير العمل، فأمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن يجعل مكانها: الصلاة خير من النوم، وترك: حيَّ على خير العمل. لكن هذا يتضمن النسخ، لو ثبت، بطل، فلا

يصلح أن يقربه الشيعة لذلك ولا غيرهم لشدة النفرة الهواوية، وقد أغرب المصنف في نقل أن حيَّ على خير العمل أخير قولي (ش). قال عز الدين: ولم يذكره في «الانتصار»، بل قال: لا يختلف من عدا أهل البيت في نفيه.

وأما كون هذا التحويل من فعل عمر، فهو ـ وإن كان له نظائر من أفعال عمر ـ فما يسع عقلي أن يتم ذلك لعمر بعد شيوعه عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مدتَه، ثم سنين بعده، وأبعده عن عمر أيضاً لو ثبتت روايته، لكنها لا تثبت.

وكيف يكون ذلك وقد ثبت الأمر بالتثويب عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كما ذكرنا هذا، وكل ما قلنا في هذا البحث لا يقبلُه إلا مُضطلع مُفرد نفسه لله سبحانه، وله نظائر في أبحاثنا كلها، لكنه:

ما في الركاب أخُو وجدٍ أطارِحُه
ولا في الاصْحابِ ذُو لُبٍّ أُناصِحُه

وفي الله من كلٍّ ما ضيّعته عوضٌ
وليس في اللهِ إن ضيَّعته عوضُ

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

بـاب القبلة

(٢/ ٢٠٣ س٩) قوله: قلت: الواجب اليقين حيث أمكن إلا ما خصه الإجماع.

قال عز الدين: يعني كأهل منى، لأن الإمام قد صَرَّح في موضع آخر، قال عز الدين: لكن لا فرق بين مني وغيره.

أقول: هذه القاعدة مخصصة فيما لا يحصى من المواضع، وقد نص صاحب «الفصول» أنه يكفي المجتهد الظن وإن أمكنه العلم، واحتج بخبر معاذ، وأصرح منه العمل بخبر الآحاد كرسله، وقبول الأخبار عنه مع وجوده، فإنه وإن احتفت بتلك الأخبار قرائن، فليس ذلك أمراً مستمراً، ولذا لو تثبتوا لم يلاموا، بل يمدحون، كخبر ضمام بن ثعلبة الذي أخرجه الشيخان، والنسائي، وأبو داود، والترمذي من حديث أنس يقول فيه زعم رسولك كذا، وزعم كذا، والنبي صلى الله عليه وآله وسلم يصدق رسوله. ويدل في هذه المسألة بخصوصها حديث ابن عباس. قال: قدم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مكة، فطاف وسعى بين الصفا والمروة، ولم يقرب الكعبة بعد طوافه بها حتى رَجَعَ من عرفة.

وعن ابن عمر أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وآله وسلم صلى الظهر، والعصر، والمغرب، والعشاء بالبطحاء، ثم هجع هجعة، ثم دخل مكة، وكان ابن عمر يفعله. رواه أحمد وأبو داود والبخاري بمعناه.

وكذلك رواه البخاري من حديث أنس أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم صلى الظهر، والعصر، والمغرب، والعشاء، ثم رقد رقدة بالمحصب، ثم ركب إلى البيت، فطاف به.

والمحصب: هو الأبطح، وكان نزوله صلى الله عليه وآله وسلم بعد طوافه للقدوم، وإقامته إلى طلوعه للحج فيه وهو متصل بمكة، والبيت لا يرى منه.

(٢/ ٢٠٥ س١) قوله: وإن أوفى أركانها في الأصح.

صلاة المكتوبة على الراحلة على وجهين مع استيفاء الأركان كالذي في المحمل، ومع عدم الاستيفاء كالذي على السَّرج والرَّحل، وهي على وجهين: مع العذر، ومع عدم العذر.

فالذي مع عدم العذر وعدم الاستيفاء لا وجه لصحتها، لأنها إنما تكون بالإيماء، لكنه عفا في النافلة دون الفريضة. وهذه الصورة هي التي نصَّ عليها حديث ابن عمر في مسلم وغيره أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يسبح على الراحلة إلى أي وجه توجَّه، ويوتر عليها، غير أنه لا يصلي عليها المكتوبة.

أما التي لعذر، فليس في هذه الرواية وما في معناها ما يمنعه، وقد ورد في ذلـك ما لا مُعَـارض له، وذلك ما أخرجه أحمد، والترمذي، والدارقطني من حديث يعلى بن مرة أنهم كانوا مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم في مسير، فانتهى إلى مضيق هو وأصحابه، فحضرت الصلاة وهو على راحلته، والسماء من فوقهم، والبِلة من أسفل منهم، فأذن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وأقام. وفي رواية أحمد والدارقطني: فأمر المؤذن، فأذن، وأقام، أو أقام بغير أذان. ورجح هذه الرواية السُّهيلي، لأنها بَيَّنت ما أجملته رواية الترمذي، ثم تقدم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على راحلته، فصلى بهم يُومي إيماءً، يجعل السجود أخفض من الركوع، فعلى هذه الرواية يصلي مع العذر في مثل الحالة الموصوفة في صلاته صلى الله عليه وآله وسلم فما فوقها من العذر، ولا يعارضها حديث القرار، لأنه عام متصل بسياق رخصة النافلة الجائزة بلا عذر، فيكون ظاهر الاستدراك في مثل صفة المستدرك منه، مع أن حديث: فإذا كانت المكتوبة، فالقرار لم أَرَهُ في شيء من كتب الحديث، وإنما كنُا نسمعه ممن أخذه من هذا الكتاب، أو ما هو في حكمه، والله أعلم بحقيقته.

ومنع الصلاة مع استيفاء الأركان مبني على هذا الحديث، وقد فرق الإمام

بين السفينة والحيوان، باختيار الحيوان بخلاف السفينة، فإن توجهها إلى جهة باختيار الإنسـان الـذي يأخذ بزمامها، فإذا كان العلة ذلك المتخيل مع عدم دليله، لزم أن تصح حيث يأخذ إنسان بزمام الدابة، فيستويان مع الأخذ بالزمام، ويلزم أيضـاً أن يستويا مع عدم الأخذ، لأن السفينة كما أنه لا قانون لجريها وتـوجهها، بل هي على حسب الريح وتحريكه لها، كذلك الحيوان لا قانون لمشيه بالنسبة إلى الجهات من قبلة وغيرها، إنما هو على حسب ما يعن له، فلا فرق بينهما مطلقاً.

(٢/ ٢٠٦ س١) قوله: قدر ذراع.

لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إذا صَلَّى أَحَدُكم إلى السُّتْرَةِ، فَلْيَدْنُ مِنْها، لا يَقْطَع الشَّيْطانُ عَلَيْهِ صَلاَتَهُ مِنْهَا». أخرجه أبو داود، وابن ماجة من رواية سهل بن أبي حثمة[1].

(٢/ ٢٠٦ س٢) قوله: وإذا كان بينه صلى الله عليه وآله وسلم وبين قبلته ممرّ الشاة.

أخرجه الستة إلا مالكاً، عن سهيل بن سعد قال: كان بين مصلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وبين الجدار ممرّ الشاة.

أقـول: هذا يدل على أن المـراد بسـائـر الأحـاديث المـرور بين قدمي المصلي، وموضع جبهته في السجود.

(٢/ ٢٠٦ س٢) قوله: وليدنُ منها.

أمر يتضمن أنه القدر المحتاج إليه، لأنه بحسب الأصل، ليس له منع أحد فيما لا حق له فيه. فعلى هذا حديث ابن عباس في مرور الأتان، وحديث عائشة في اعتـراضها بين يدي النبي صلى الله عليه وآله وسلم اعتراض الجنازة، لا يعارض أحاديث منع المرور، إذ الأظهر البعد عن موضع السجود بلا شك، ولو لم يكن أظهر، فليس بنص، بل محتمل، فلا معارضة.

---

(١) في الأصل: «سهل بن سعد بن أبي خيثمة»، وهو خطأ.

نعم المعارضة بين حديث أبي سعيد «لا يقطع صلاة المرء شيء، وادرؤوا ما استطعتم، فإنما هو شيطان» أخرجه الستة إلا الترمذي، وبين أحاديث قطع الكلب الأسود، والمرأة، والحمار. وإذا نظرت إلى مجموع الروايات استقريت كلام أحمد بن حنبل لترادفها في الكلب الأسود، والتعليل بأنه شيطان، مع قوله في حديث أبي سعيد: «ادْرَؤُوا المَارَّ، فإِنَّهُ شَيْطَانٌ»، وحديث: «لئلاَّ يَقْطَعَهَا عَلَيْكَ الشَّيْطَانُ»، فجمع أحمد بين الأحاديث بقوله: لا أشكُّ في الكلب الأسود، وفي نفسي من المرأة والحمار شيء، هو مقتضى حال مَنْ مارس الرِّوايات، ولا سيَّما عند من بنى العامَّ على الخاصِّ مطلقاً، لكن التَّأويل يحمل على القطع تارة على الإبطال، كما في حديث أبي سعيد، وأخرى على النقيض كما في سائر الأحاديث أقرب، لأن ظاهر حديث أبي سعيد أنه ورد مورد البيان لسائر الأحاديث، ولذا قال: «لا يقطع وادرؤوا»، والقطع أمرٌ مجازيٌ يحتمل الإبطال والنقض، فهو جمعٌ بإعمال الدَّليلين على أصلهما بخلاف التخصيص والنسخ، فليتأمَّل، والله أعلم.

(٢/ ٢١٠ س١) قوله: قلنا: توجه الخطاب مع بقاء الوقت.

يقال: هو عين المدعى، فأين الدليل، لأن (ح) يقول: قد سقط الخطاب بتأديتها على الوجه الذي كان مخاطباً به حين التأدية، ومن جاء بالشيء على الوجه المأمور أجزأه وسقط عنه، فسقطت صلاة الوقت، فمن أين وجبت صلاة أخرى؟، فإنه لا يجب ظهران في يوم واحد، ونظائر هذه كثيرة، وكذلك قوله وبطل الأول هو تكرير للدعوى، ثم فرع عليها.

باب شروط الصلاة

(٢/ ٢١١ س٢) قوله: قلنا: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ [المدثر: ٤].

هذا ـ لو أُريدَ هذا التفسير ـ مبنيٌّ على ما قد نبهناك عليه من تفسير القرآن بالاصطلاح المتأخر عنه، إذ الطهارة في اللغة: النظافة، كما أن النجاسة القذر، وبين المعنى اللغوي والاصطلاحي فيهما عموم وخصوص من وجه للالتقاء في العذرة والماء القراح، والاختلاف في الخمر والمخاط، وحديث «اغسليه» مثل: ﴿خذوا زينتكم﴾ يفيد مطلق الشرعية غايته الوجوب، ولا يلزم منه اختلال الصلاة بانتفائه، ومع هذا نعم الخصلة الطهارة على كل حال، لكن الصعب أنه يرتب عليها مثل قوله: فإن لم يجد إلا ثوباً متنجساً، تركه، وصلى عارياً، وما أبْعَد العُرْيان عن هيئة من يمثُلُ بين يَدي العظيم سبحانه، ولذا حرمت أو كرهت خارج الصلاة ومع الخلوة، وقال صلى الله عليه وآله وسلم وقد سُئل عن ذلك: «اللهُ أَحَقُّ أن يُسْتَحيى منه» مع أنه يصدق على رجل تقدم للصلاة بثوب فيه قطرة دم أو نحوها أنه أخذ زينته، ولا يصدُق في العُريان، فتطابق العقل والسمع على إيثار السَّتْر على الطهارة إن صَحَّ لنا اشتراط الطهارة في الثوب، وأعجب من ذلك قوله: قلنا: القعود بدل القيام، يعني لأن القعود يُقَلِّل شناعة التعري، لكنه لم يضر غير عار، ووازى تقليل شناعة التعري نقصان صلاة القاعد، فاعتل القياس لو كان قد صَحَّ.

(٢/ ٢١١ س٧) قوله: فإن التبس.. الخ.

يقال: الصلاة في الثوب النجس معصية عندكم، فكيف نلزمه فعل معصية؟ إذ يعلم قطعاً قبل الصلاة وبعدها أنه يصلي بنجس، والحق في مسائل اللبس أن الواجب النظر كسائر الأدلة على المطالب، فإن التبس، فكما لو اتحد الثوب المحتمل بلا أصل، أو المتنجس قطعاً، ولا فرق بين الاثنين والعشرة.

(٢/ ٢١١ س ١٥) قوله: طهارة محمولة.

هذه فرع طهارة ملبوسة وهي أَوْهَى منها.

(٢/ ٢١٢ س٨) قوله: قلنا: سوغه الحرج.

الأظهر أن لا يعفى الاستدامة إلا لخشية ضرر كما نقوله في الحرام من مال الغير.

(٢/ ٢١٢ س ١١) قوله إذ هو حامل نجس.

قال عزالدين: لا يسمى حامل كلب ونحوه لا لغة ولا عرفاً، هو كما قال، والمسألة بكلها فرع الفرع.

(٢/ ٢١٣ س٢) قوله: إباحة ملبوسه.

أمَّا ما أمر به للصلاة فهو كذلك، وإلا لزم أن يكون جامعاً بين مقتضى الأمر والنهي، أي: أجمع بين اللبس وعدمه، وهو محال، كما نقوله في الصلاة في الدار المغصوبة، وأما ما زاد على المأمور به في الصلاة فينبغي أن يكون كالمحمول، فإنه لا يجتمع فيه النقيضان، والذي قلناه أعم من قول أبي هاشم، لأنه نظر إلى القدر الواجب في الستر ونحن نظرنا إلى مطلق المأمور به إذ يحصل المحالُ المذكور به كالواجب، ولذا لا تصح النافلة في الدار المغصوبة، كما لا تصح الفريضة، فليتأمل، فلو لبس ثوباً حلالاً لا يحصل به الستر الواجب، صحت الصلاة كما قال أبو هاشم، فلو لبس بعد مغصوباً يحصل به الستر المندوب، لم يصح له الندب، لكن ذلك لا يبطل أصل الصلاة.

(٢/ ٢١٣ س٧) قوله: إذ لا خيلاء فيها.

يا عجباً من تخصيص النصوص بخيال الخيلاء، وما أشبه هذا بما حكاه الغزالي أن ابن سينا كان يشرب الخمر، ويقول: اللهم إنك تعلم أني لا أشربها لراحة النفس، بل للاستعانة على النظر، والذي في الحديث في ذلك، وفي آنية الذهب والفضة أنها مما يختص الجنة، ولذا جاء في الخمر: «مَنْ شَرِبَها في

الدُّنْيَا، لم يَشْرَبْهَا في الآخِرةِ»، وكذلك الحرير، وكنت أفهم أنه كناية عن عدم دخول الجنة، لكنه جاء في الحديث: «وإن دخل الجنة».

(٢/ ٢١٣ س٨) قوله: فإن لم يجد غيره، صحتِ اتفاقاً.

مشكل، وليتهم عكسوا الحكم فيه وفي النجس، إذ الحرير محرم في الصلاة وغيرها، والنجس غير محرم في غير الصلاة، يختلف فيه فيها مطلقاً، لا سيَّما مع العذر، وأما الحرير، فلا وجه لتحليله. والظاهر أن الفقهاء إنما جوزوا الصلاة فيه، لأنهم يجوزون الصلاة في الغصب، وهذا محرم مثله، ولذا لم يجوزه أحمد هنا، لأنه لا تجزىء الصلاة بالغصب، وليت شعري لِمَ لَمْ يطردوا هذا القياس، فلا يحرموا الحرير إلا مع الخيلاء.

فإن قالوا: الصلاة مظنة العدم.

قلنا: ذلك في المخبتين فقط، وهو مئنَّة في كثير من أحوال كثير من الناس، فإن التزمتم ذلك وقضيتم به على صرائح أحاديث التحريم بعلة، ليس إليها طريق، مللنا مع السنة. وأنشدنا:

وحسبُكم هذا التَّفَاوُتُ بينَنا ... وكلُّ إناءٍ بالَّذي فيهِ يَنْضَحُ

(٢/ ٢١٣ س ١٠) قوله: وفي المشبع صفرة وحمرة.

كأنه أراد بالكراهة التحريمَ، كما يأتي في اللباس، وكما هو مقتضى النواهي، ونرى علماء الشافعية في عصرنا كأنهم ما سمعوا حديثاً يتخيرون الأحمر القانىء.

قال ابن القيم في «الهدي النبوي»: ولبس صلى الله عليه وآله وسلم حلة حمراء، وغلط من ظن أنها كانت حمراء بحتاً، لا يخالطها غيرها، وإنما الحلة الحمراء بردان يمانيان منسوجان بخيوط حمر مع الأسود، كسائر البرود اليمنية، وهي معروفة بهذا الاسم باعتبار ما فيها من الخطوط الحمر، وإلا فالأحمر البحت منهي عنه أشد النهي.

ففي «صحيح البخاري» أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن المياثر الحمر.

وفي «سنن أبي داود» عن عبد الله بن عمرو: أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم رأى عليه رَيْطَةً مضرجة بالعصفر، فقال: «ما هذه الرَّيطة عليك»؟ قال: فعرفت ما كره، فأتيت أهلي وهم يسجرون تنوراً لهم، فقذفتها فيها، ثم أتيتُ مِنَ الغد، فقال[1]: «يا عبد الله، ما فعلت الرَّيطة»؟ فأخبرته، فقال: «هَلَّا كَسَوْتَها بَعْضَ أَهْلِكَ، فإنَّهُ لا بَأْسَ بِهَا للنِّسَاءِ».

وفي «صحيح مسلم» عنه أيضاً قال: رأى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم علي ثوبين معصفرين، فقال: «إن هذه من لباس الكفار، فلا تلبسْها».

وفي «صحيحه» أيضاً عن علي رضي الله عنه قال: نهاني النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن لباس المعصفر.

ومعلوم أن ذلك إنما يصنع صباغاً أحمر، وفي بعض السير: أنهم كانوا مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم في سفر، فرأى على رواحلهم أكسية فيها خطوط حمر، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «ألا أرى هذه الحُمرة قد علتكم»، فقمنا سراعاً لقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى نفر بعض إبلنا، فأخذنا الأكسية، فنزعناها عنها. رواه أبو داود.

وفي جواز الأحمر من الثياب والجوخ وغيرها نظرٌ، وأما كراهته فشديدة جدًّا، فكيف يظن بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه لبس الأحمر القانىء، كَلَّا لقد أعاذه الله منه، وإنما وقعت الشبهة الحمراء، والله أعلم. انتهى كلام ابن القيم.

وأخرج الطبراني عن عبادة بن الصامت قال: بصر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم برجل عليه ملحفة معصفرة، فقال: ألا رجل يستر بيني وبين هذه النار.

---

(١) في (أ): فقلت.

(٢/ ٢١٥ س٢) قوله: وفي جلد الخزِّ.

قالوا: وجه ذلك عدم معرفتهم حالة من كونه مأكولاً أَوْ لا، ونحو ذلك، فغلبوا جنبة الحظر، والقاعدتان غير صحيحتين، أما تغليب جنبة الحظر، فلأن المحتمل الأحوط أن لا نحكم فيه بحظر ولا إباحة.

نعم، الورع الاحتياط عملاً لا حكماً. وأما الاحتمال الأول، فالأصل الإباحة، لكنهم استثنوا الحيوان، لأنه لا ينتفع به إلا بإيلامه، وهو ممنوع عقلاً، فما لم يأذن الشارع بإيلامه منع.

والجواب أن الإيلام غير الانتفاع، فيمنع أحدهما، ويباح الآخر.

(٢/ ٢١٥ س٤) قوله: لقوله تعالى: ﴿أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ﴾ [البقرة: ١٢٥].

التطهير لغة: التنظيف، وهذا الاحتجاج مبني على تفسير القرآن بالاصطلاح الحادث، ثم لا معنى لذلك بالنسبة إلى قوله: ﴿والعاكفين﴾ على ما هو الظاهر منه أن المراد النازلون بمكة لأجل تعظيم الشعائر وإقامة حقوقها ونيل خيرها، والذي يناسب ذلك ما جاء في تفسير الآية عن السلف ابن عباس وغيره: من الأوثان والريب وقول الزور والأرجاس، وكذلك فسره الزمخشري. قال: المعنى طَهِّرَاهُ من الأوثان، والأنجاس، وطواف الجنب، والحائض، والخبائث كلها، أو خَلِّصَاه لهؤلاء لا يغشاه غيرهم، وغاية الأمر أن تدخل النَجاسة الاصطلاحية تحت النجاسة اللغوية، فيصدق التطهير على إزالتها، ولو من باب عموم المجاز، إذ بعض النجس الاصطلاحي غير مستخبث كالخمر، وأن يكون عدم تلبس الطائفين ونحوهم لازم من الأمر بالتطهير مقصود للشارع، فمن أين يلزم من ذلك أن الملابس في حال الطواف والصلاة والعكوف لا تصح له تلك العبادة.

(٢/ ٢١٦ س ١٠) قوله: (ي) إلا مجمعاً عليها.

يقال: ولو أجمع على النجاسة لم يجمع على بطلان الصلاة مع ملابستها، وهذا مالك يخالف سيَّما في المنسيَّة، وكذلك غيره من السلف كما مضى، إن كان لخلاف المخالف أثر، وإن كان لأن الإعادة تصير قطعية، فكيف تكون

مجمعاً عليها، مختلفاً فيها؟ فليتأمل.

(٢/ ٢١٦ س ١١) قوله: والمجزرة.

هذا في كل كتاب مما روي فيه هذا الحديث وتحرفت هذه اللفظة على الأمير في «الشفا» فأبدل الجيم بالخاء، والزاي بالراء، والراء بالواو، وضبطها بالحروف فأغرب.

(٢/ ٢١٦ س ١٣) قوله: قلنا: لم يختل فيها شرط.

كان الأليق بالرد أن يقول: النهي غير صريح، وأما مع تسليم النهي، فهو يقتضي الفساد بموافقة المصنف.

(٢/ ٢١٨ س٥) قوله: فيحرم المنزل الغصب، ولا تجزىء الغاصب.. إلى قوله ـ قلنا: إنما غصب بالأكوان.

حاصله أن الحركات والسكنات لا يصح أن يكون وجودها وعدمها مطلوبين، لأنه طلب الجمع بين النقيضين، وكذلك كل مثال يلزم فيه هذا كالعبد المأمور بالخياطة مع نهيه عن محل خاص، فخاط فيه، وهم يحتجون بشيء من ذلك، وهو من أمثلة المدعى، وأما إجماع السلف فعليه ألف شعبة من الاعتراض، وقد بينا فيما مضى أنه لا دليل على شرعية القضاء، وقد بسطنا فيما كتبنا على «مختصر المنتهى» أكثر من هذا.

وأما قول المصنف: الغاصب وغيره.

فلا يكاد يظهر لذكر الغير معنى، لأن المتعدي غاصب، وغيره تصح صلاتُه كما سيصرح به.

(٢/ ٢١٨ س٨) قوله: قطعية.

قال عزالدين: بين هذين الاستدلالين وبين القطع مراحل، إنما هو من قبيل القياس والإجماع الظنيين.

أقول: أما الإجماع، فكما ذكر، لا سيَّما إجماع السلف، فإنه ليس

بمظنون، بل ولا موهوم، لما قدمناه من عدم دليل على وقوع الإجماع مطلقاً ولأن النـاس لم يلابسوا الغاصبين كلهم، ويعلموا حالهم الخاصة التي يجب معها قضاء الصلاة ولخوفهم غالباً، واليأس من امتثالهم كما هو معلوم الآن منهم.

وأما إجماع العترة، فهو أقرب إلى من يزعمه هنا، لكنهم تفرقوا آخر الزمان، ووافق كلٌّ أهل جهته غالباً، فبعد.

وأمـا الاستـدلال العقلي الذي ذكرناه، فاللازم فيه بيِّن، وطلب النقيض محال على الحكيم.

(٢/ ٢١٨ س ١١) قوله: قلت: معارض بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا يحل مال امرىءٍ مسلم».

هذا هو الحق، فإن الأصل المنع ما لم يظن الرضا، والذي عَكَسَ، جَعَلَ الظاهر الرضا ما لم يمنع، وهو بعيد.

(٢/ ٢١٩ س٦) قوله: والمسجد الحرام هو الكعبة.. الخ.

أصـل هذا أنـه أطلق المسجـد الحرام، وأُريد به الكعبة، نحو: **﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾** [البقرة: ١٤٤] وأطلق وأريد به غيره: **﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾** [الإسراء: ١] وليس من نفس الكعبـة، وحـديث: «وصـلاة بالمسجد الحرام بمئة ألف صلاة» ليس المراد الكعبة، ذلك لمن لم يكن أهلُه حاضري المسجد الحرام، المحتاج إلى رخصة التمتع هو مَنْ يحتاج إلى الإحرام في دخول مكة، وهو من خارج المواقيت، وهذا المعنى مليح، لكنه أبعد الأقوال لبعد تسمية مَنْ في ذي الحليفة بحاضري المسجد الحرام، ولبعد أن يكون مسمى المسجد الحرام أعم من الحرم المحرم.

فالحـاصـل أن الكعبـة اختصت بكونها القبلة، وسائر الأحكام المتعلقة بمسمى المسجد الحرام متعدية شاملة لجميع الحرم نحو: **﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ**

آمِناً﴾ [آل عمران: ٩٧]، إذ ليس المراد البيت، بل هو مع ما حوله بدليل عموم الأمن للحرم بدليل: ﴿أَوَ لَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ حَرَماً آمناً﴾ [القصص: ٥٧]، وبدليل أن مقام إبراهيم ليس في الكعبة. وقد قال تعالى: ﴿فيه آيات بينات مقام إبراهيم ومن دخله﴾ أي: وأَمْنُ داخله.

وأخرج الدارقطني، والطبراني، والحاكم، والبيهقي في «الشعب» من حديث ابن عباس مرفوعاً: «من حج من مكة ماشياً حتى يرجع إلى مكة، كتب الله تعالى له بكل خطوة سبع مئة حسنة من حسنات الحرم»، قيل: وما حسنات الحرم؟ قال: «كل حسنة مئة ألف حسنة».

فقوله: «من حسنات الحرم» دليل على استواء الحرم وعموم الحسنات التي منها المشي إلى عرفات، والصوم، والصدقة، والغسل من الجنابة مما لا يختص الكعبة، ولا المسجد المبني حولها، ولا تحديد في شيء بغير الحرم المحرم، فما لم يتبين تعليقه بجميع الحرم رد إلى المبين، فيستوي الحرم في الأحكام المضافة إليه غير ما تيقن اختصاص الكعبة به كالقبلة، أو المسجد المبني حولها، كمنع دخول الجنب والحائض كما في سائر المساجد، إذ هو سيدها وأشرفها، فتبين من هذا أن أصح المذاهب مذهب من قال: المراد به جميع الحرم المحرم، ولا ينافيه شيء من الآيات والأحاديث، إذ ما كان في البعض صدقَ أنه في الكل، ومما يؤيد ما ذكرنا أن قوله تعالى في التمتع: ﴿ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حاضِري المَسْجِدِ الحَرامِ﴾ [البقرة: ١٩٦] أي: الذي يلزمه الإحرام إذا أراد مكة لأحد النسكين. أمَّا الحاضر فلا يلزمه ذلك، أي الداخل في الحرم، فالخارج عن الحرم ميقاته داره، فلا يتجاوزه إلا محرماً، والداخل في الحرم يستوي في حقه الحرم إلى أن يتوجَّه للحج. ولذا أخرج النبي صلى الله عليه وآله وسلم عائشة مع أخيها إلى الحل للعمرة، فكأنه قال تعالى: ذلك لمن يمكنه التمتع المترتب على العمرة على كونه خارجاً عن الحرم، أمَّا من كان في الحرم، فكيفَ يحتاجُ إلى أن يتوصل بالعمرة إلى الحج، وهو يجول في الحرم كيف شاء إلى وقت الحج، والله سبحانه أعلم.

(٢/ ٢٢٠ س٤) قوله: المساجد الأربعة.

وجرى على هذا في «الانتصار» في رواية الحديث، فقال: «لا تُشَد الرحالُ

إلا إلى أربعة مساجد» وعَدَّ منها مسجد الكوفة، وليس هذا في شيء من كتب الحديث وغيرها من كتب سائر الناس، وكذلك برك فيه سبعون نبياً، فيحتمل أنها من الأحاديث الدائرة على الألسنة بلا حفظ، ويحتمل أن تكون متوارثة في كتب أهل البيت، لكن لا طريق لنا إلى معرفتها، لعدم عنايتهم بالأسانيد، واعتمادهم على الإرسال، وإسقاطهم وإهمالهم علم الرجال كما قال المصنف في مقدمة هذا الكتاب في عد علوم الاجتهاد.

وأما علم الجرح والتعديل فقبول المراسيل أسقطه، وإنكار قبولهم إياها سفسطة، فمن اعتمد هذا الكلام، فقد أضاع الحديث، ولم يبق له إلا تلقي الألفاظ من دون أن يفرق بين صحيحها وسقيمها، كما تراه، والله المستعان.

نعم في «الجامع الكبير» في مسند علي عن حيَّة العوفي قال: جاء رجل إلى علي، فقال: إني أريد بيت المقدس لأصلي فيه، فقال له علي: بع راحلتك، وكل زادك، وصَلِّ في هذا المسجد، فإنه صلى فيه سبعون نبيّاً، ومنه فار التنور، يعني: مسجد الكوفة. أخرجه أبو الشيخ.

ثم في حديث: «إنَّ صلاةَ المسجدِ الحرامِ بِمِئَةِ ألفِ صلاةٍ فيما سِوَاهُ» يحتمل أن يدخل مسجد النبي صلى الله عليه وآله وسلم، لأنه مما سواه، فتكون بمئة ألف ألف، بتكرير لفظ ألف، ويحتمل فيما عداه.

والروايات محتملة، لكن قال ابن القيم: روى النسائي بإسناد صحيح عن عبدالله بن الزبير، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «صلاة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه إلا المسجد الحرام، وصلاة في المسجد الحرام أفضل من صلاة في مسجدي هذا بمئة ألف صلاة». ورواه ابن حبان في «صحيحه». انتهى.

(٢/ ٢٢٠ س٩) قوله: (ح) النفل في البيت أفضل.

هذا هو الحق للأحاديث الناصَّة على ذلك، وليس كما قال عز الدين، وقد رجح هذا القول بأن أحاديثه خاصة وتلك عامة، إذ الأحاديث في الجانبين كثيرة، ولا نعلم التاريخ إلا أن نذهب إلى بناء العام على الخاص مطلقاً، فقد

صار تصرف أكثر المتأخرين عليه، ونحن مع اختيارنا أن الآخر ناسخ، نعتمد تصريح الأحاديث:

أخرج النسائي بإسناد جيد، وابن خزيمة في «صحيحه» من حديث زيد بن ثابت أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال: «صلوا أيها الناس في بيوتكم، فإن أفضل صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة».

وأخرج أحمد، وابن ماجة من حديث ابن مسعود قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: أيما أفضل، الصلاة في بيتي أو الصلاة في المسجد؟ فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «لأن أصلي في بيتي أحب إلي من أن أصلي في المسجد، إلا أن تكون صلاة مكتوبة».

والأحاديث في ذلك متعددة، وقد سرد ابن القيم أحاديث تتعلق بالرواتب وبغيرها، ثم قال: كان هَدْيه فعل السنن والتطوع في البيت إلا لعارض، كما أن هَدْيه كان فعل الفرائض في المسجد إلا لعارض. انتهى.

وهو كما قال، وقد كان مسجده صلى الله عليه وآله وسلم متصلاً ببيته، وصلاته المستمرة في بيته إلا النادر، فكيف يعدل عن الأفضل ؟ وكذلك أصحابه بعده.

فإن قلت: لا بد لك من الجمع بين الأحاديث، فإن أحاديث فضل الصلاة في المسجد عامة، كما ذكره عزالدين، فإذا لم ترضَ طريقته في الجمع لما ذكرت من القاعدة، فكيف كيفية الجمع؟.

قلت: مثلما نبهناك عليه فيما مضى من أنه كالتخصيص المقارن، فلا حاجة إلى معرفة التاريخ.

(٢/ ٢٢١ س١) قوله: وينعقد إجماعاً.

فيه خلاف داود، وستسمع قوّته عند اختلافهم: هل يدل النهي على الفساد.

(٢/ ٢٢١ س٢) قوله: ولا تغلق إلا في غير أوقات الصلاة.

المساجد موضوعة لكل صلاة من فريضة، ونافلة، وقراءة قرآن، وكذلك سائر الأذكار، ولا وقت لذلك، فمن أغلقها في أي وقت، فقد صدق فيه قوله تعالى: **﴿ومَنْ أظْلَمُ مِمَّن مَنَعَ مَسَاجِدَ اللهِ أنْ يُذْكَرَ فيها اسمُه﴾** [البقرة: ١١٤].

نعم، أحدثوا فيها ما ظنوه خيراً، وهو الفراش ونحوه، فخافوا عليه، فمنعوا المساجد ،وكان عليهم أن يتمموا خيرهم بحفظه، أو يدَعُوا هذه المصلحة التي عطلت مقصود المسجد، فهم أحق أنْ يُنشَدَ فيهم:

لَكِ الوَيْلُ لا تَزْني ولا تَتَصَدّقي

وهكذا تكون دسائس البدع، والله العاصم.

(٢/ ٢٢٢ س٢) قوله: فأما زخرفة الحرمين.

نحن في الحرمين منذ نحو عشرين سنة، ولم نر أكثر من بدعهما، ولا من إهمال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيهما، كأنهما لم يشرعا، بل نرى المعروف منكراً، والمنكر معروفاً، وهل أوضحُ بدعةً وأقوى دليلاً على أن تقرير الحرمين ليس بشيء من تقسيمهم الصلاة إلى أربع، وتفريق الجماعة، ورتبوا على ذلك شغل المسجد بأبنية سموها مقامات، فمن لم يعقل أو يُقرَّ أنَّ هذا من أوضح البدع والمنكرات، فقد انقطع الخطاب معه. والخوض معه من اللغو الذي مدح الله سبحانه على الإعراض عنه، والمرور عليه: **﴿والَّذينَ هُمْ عَنِ اللّغوِ مُعْرِضُونَ﴾** [المؤمنون: ٣]، **﴿وإذا مَرُّوا باللَّغْوِ مَرُّوا كِراماً﴾** [الفرقان: ٧٢]، **﴿وإذا خاطبَهُمُ الجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَاماً﴾** [الفرقان: ٦٣]. فهذا جواب من اعتَلَّ بما في الحرمين أن يقال له: سلام عليكم لا نبتغي الجاهلين.

ومنه الاحتجاج بالمنارات فيهما، وحقُّ طالب النجاة في هذا وأشباهه النظر إلى قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «مَنْ أحدثَ في أمرنَا هذا ما ليسَ منه، فهو رَدٌّ» رواه البخاري ومسلم، وفي رواية لمسلم: «مَنْ عَمِلَ عملاً ليس عليه أمرُنا، فهُوَ رَدٌّ».

وغاية الشاطر المتكلِّف أن ينتزع وصفاً مناسباً، ثم يدخل تحته ما شاء كقولهم هنا إشادة بذكر الله، وليس هذا بدليل شرعي، لأن أقرب أمره أن يجعل قياساً.

وما مع أكثر المتصرفين في هذه التفاريع من القياس إلا اسمه، بل الأصوليون المقعدون لقواعد القياس قد بنوا صُوراً منه على غير أساس، وقد حققنا ذلك في «حاشية ابن الحاجب»، ولكل قوم هاد.

(٢/ ٢٢٥ س٦) قوله: إذ استحسنه صلى الله عليه وآله وسلم.

أخرج أبو داود من حديث ابن عمر: مُطرنا ذات ليلة، فأصبحت الأرض مبتلة، فجعل الرجل يحثي الحصى في ثوبه، فيبسطه تحته، فلما قضى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الصلاة، قال: «ما أحسن هذا؟» وهذا أصل وضع الحصى في المسجدين الشريفين، لكنه لا يدل على ما ذكره المصنف، إذ لم توضع الحصى للسجود عليها، وأيضاً تؤلم الجبهة، ولا يطمئن الساجد، لكنه صلى الله عليه وآله وسلم قال: «عَفِّر وَجْهَك يا أفلح» أخرجه الترمذي.

فهذا دليل حُسْن السجود على التراب ونحوه، وأما: «جعلت لي الأرض مسجداً»، فلا دلالة فيه، إنما المراد به اختصاصه وأمته صلى الله عليه وآله وسلم بصلاحية جميع الأرض للصلاة بخلاف ما كان عليه الماضون[1] من أهل الكتاب، وأعجب منه الاحتجاج بهذا الحديث على كراهة الصلاة على اللبود ونحوها، كما أشار إليه بقوله كما مر، وصرَّح به عزالدين: وعند الرافضة لا تصح الصلاة إلا على الأرض، وما لا يعتاد للبس أو الفراش أو نحو ذلك.

وسألت بعض علمائهم البالغ إلى حدِّ التصنيف عن وجه ذلك، فقال: لحديث عابد الدينار والدرهم، فماله معناهما من المال، فله حكمهما، وفي

---

(١) في الأصل: الماضين.

احتجاجاتهم في الأصول والفروع نحو هذا الاحتجاج، وليس من جنس كلام العقلاء، وهذا الحديث الذي أشار إليه، هو قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «تعس عبد الدينار وعبد الدرهم وعبد الخَمِيصَةِ إن أُعطي رَضِيَ، وإن لم يُعطَ سَخِطَ، تَعِسَ وانتكَسَ، وإذا شيكَ فلا انتقَش، طوبى لعبدٍ اخذ بعنان فرسه في سبيل الله أَشعثَ رأسُه، مغبرةً قدماه، إن كان في الحراسة، كان في الحراسة، وإن كان في السَّاقة، كان في السَّاقة، إن استأذن، لم يؤذن له، وإن شفع، لم يشفع». أخرجه البخاري، وابن ماجة من حديث أبي هريرة.

وكأن المصنف استقوى قول الجمهور، لظهور أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يسجد على أي شيء.

وأما احتجاجه لهم بأنه كان يسجد على الخمرة، فالذي في كتب الغريب أنها من الحصير، فلا حجة فيها، للاتفاق على عدم كراهيتها، لكن قال عزالدين: إن ما ذكر في «الانتصار» أنها من صوف، فكأنه بنى على ذلك.

فصل في حدِّ العورة[1]

هي وإن وقع الاختباط في حدِّها، فأدلة كونها ما بين السرة والركبة في الرجل، وما عدا الوجه والكفين في الحرة يفيد المقصود لا سيما في المرأة، والعورة في اللغة: ما يُسْتحيا من كشفه، والظاهر أنها كالسَّوْأة، لأنها ما يسوء، والذي له هذا الوصف من الرجل هو القبل والدبر، ويلحق به إلى بعض الفخذ، وتلك الأحاديث تعم مسمى الفخذ وما تحت السرة، وهي مما تقوم به الحجة، وإن كان الرجحان في الفخذ لا سيما ما اعتيد كشفه لم يبلغ غاية القوة، وأما الحرة، فالأحاديث فيها أقوى وأصرح لا يرتاب في قيام الحجة بها.

(٢/ ٢٢٩ س١) قوله: ستر جميع العورة.

أدلتها قوية، وأما العفو عن شيء منها، فالظاهر أن ما لا يعد عاراً على المتصون، ولا يستحيي هو منه، فلا يُخل بالزينة كأقل شيء فيما عدا المغلظ أو لحظة يسيرة غير متعمدة، فلا يضرُّ ذلك.

---

(١) ٢/ ٢٢٦.

(٢/ ٢٢٩ س٦) قوله: وعنه النصف وأكثر.

أي: أبي يوسف، الظاهر أن في اللفظ تغييراً. وقد قيل: إنَّ الإمام لم يعاود هذا الكتاب أو بعضه حق المعاودة، وكان الأصل: (ف) عن دون نصف العضو، لا عن نصفه وأكثر، لأن هذا هو المذكور في كتب الحنفية وكتب غيرهم ممن يذكر الخلاف، والإمام نفسه في «الغيث»، فهذا أولى من حمل مثل هذا الإمام على محمل بعيد، واللهُ أعلمُ.

(٢/ ٢٣٢ س ١٤) قوله: ولا يجب على المعار قبولها.

وكذلك الهبة لاتحاد العلة، والصواب أن يدار هذا في جميع مواقعه على المنّة وعدمها، فلا يجب مع المنّة، ويجوز مع عدمها في مواضع، ويجب في مواضع الوجوب كهذا الموضع، والحجة قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إذا أُعطيت شيئاً من غير أن تسأل، فكل وتصدَّق». أخرجه مسلم، وأبو داود، والنسائي، وابن حبان من حديث عمر. وفي معناه أحاديث أخر بحيث لا يشك في حاصل هذا المعنى، وإنما أجرى الله عادته أن يرزق عبده بالأسباب، وهذا أحدها مع عدم المانع، وفي بعض الروايات إشارة إلى هذا المعنى.

باب صفة الصلاة

(٢/ ٢٣٣ س٢) قوله: هي ثنائية وثلاثية ورباعيَّة.

هذه صفة كل صلاة عند المصنف ومن وافقه، والأكثر أن النفل لا حدَّ له، بل يجوز ركعة وأكثر من أربع بلا حصر، بل لو صلى المرء بلا نظر إلى عدد مخصوص، واقتصر متى شاء وهو لا يدري كم صلى، صحَّ ذلك، والذي جاء به الشارع مجاوزة هذه الصفة التي هي للفرائض في التهجد، والظاهر أنه لا فرق، وربما يقول المجوز: على المانع الدليل، ويقول المانع: هذه تعبدات لا يعقل معناها، فتؤخذ عن الشارع، وما عداها أمرٌ ليس عليه أمره فيرد، ولم يرو عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أفعال مختلفة جدًّاً، ولا عُلم أنه غير منظور في عددها حتى نفهم الإطلاق، فنقف على المتيقن كما هو شأن التعبُّدات، والله أعلم.

(٢/ ٢٣٤ س٢) قوله: وهو: وجهت وجهي.. الخ.

اعلم أن الناس ضربُوا[1] بالتنويه بالخلاف وإشادته يشرئبون له في موضعه وغير موضعه، وكان حق المؤمن أن يسوءه وقوعه، ويشمئزّ لذكره، لكنه في نفسه فتنة، بل أعظم الفتن أو من أعظمها، وإذا فتنت القلوب، نزعت إلى الإلْف المألوف، وإنا لله وإنا إليه راجعون، والله المستعان.

والاستفتاح ثناء على الله ودعاء له جاء عن الشارع متنوعاً كما نفصله لك بحيث تفهم الإطلاق فيه، وإن لم تحفظ عين صورة منه كسائر الأدعية في الصلاة كما يأتيك في بعض صوره أن رجلاً تكلم بكلمات، فقرره النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وأمدحه، وقد حفظ عنه صلى الله عليه وآله وسلم عدة

(١) هكذا الأصل والصواب: ضروا.

صور، أكثرها وقع في قيام الليل لأنه موضع التوسع، ولنذكرها بألفاظها ليتقرر ما ذكرنا، ولينتفع بها المتشرع الصادق، لأن الفقهاء قلَّ ما يذكرونها، إنما يذكر أحدهم ما ذهب إليه منها، وربما اختصره، وقال: . . . . الخ، أو نحوه كقولهم هُنا: «إلى من المسلمين».

أخرج البخاري ومسلم، وأبو داود، والنسائي، وأحمد، وابن ماجة من حديث أبي هريرة قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا كبَّر للصلاة، سكت هنيهة قبل أن يقرأ، فقلت: يا رسول الله، بأبي أنت وأمي سكوتُك بين التكبيرة والقراءة ما تقول؟ قال: «أقول: اللَّهم باعد بيني وبين خطاياي، كما باعَدْتَ بينَ المشرقِ والمغرب، اللَّهُمَّ نَقِّني من خطاياي كما يُنَقَّى الثوبُ الأبيض مِنَ الدَّنَسِ، اللَّهُمَّ اغسلني من خطاياي بالماءِ والثَّلْج والبرد».

وأخرج مسلم، والترمذي، والنسائي من حديث ابن عمر: بينما نحن نصلي مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، إذ قال رجل من القوم: الله أكبر كبيراً، والحمد لله كثيراً، وسبحان الله بكرة وأصيلاً، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «مَن القائلُ كلمة كذا وكذا»؟ قال الرجل: أنا يا رسول الله، قال: «عجبتُ لها، فُتِحَتْ لها أبوابُ السَّمَاءِ». قال ابن عمر: فما تركتهن منذُ سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال ذلك.

وأخرج مسلم، وأبو داود، والنسائي من حديث أنس بينما رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصلي إذ جاء رجل قد خفره النفس، فقال: الله أكبر، الحمد لله كثيراً طيباً مباركاً فيه، فلما قضى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الصلاة، قال: «أيُّكُمُ المُتكَلِّمُ بالكَلِماتِ؟»، فأرَمَّ القومُ، فقال: «إنَّهُ لَمْ يَقُلْ بأساً»، فقال الرجل: أنا يا رسول الله، فقال: «لَقَدْ رَأَيْتُ اثْنَيْ عَشَرَ مَلَكاً يَبْتَدِرُونَها أَيُّهُمْ يَرْفَعُهَا».

وأخرج أبو داود، والحاكم، وصححه على شرط البخاري ومسلم من حديث عائشة: لقد كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم إذا استفتح الصلاة، قال: «سبحانَكَ اللَّهُمَّ، وبِحمْدِكَ، وتباركَ اسْمُكَ، وتَعَالى جدُّكَ، ولا إله غيرُكَ». وللدارقطني مثله من رواية أنس، وللخمسة مثله مِنْ رواية أبي سعيد.

قال البيهقي: ورُوِيَ عن ابن مسعود مرفوعاً.

فهذه الروايات يعضد بعضاً، ومن أقوى مقوياته ما أخرجه مسلم في «صحيحه» أن عمر كان يجهر بهؤلاء الكلمات، يقول: سبحانك الله، وبحمدك، وتبارك اسمك، وتعالى جدُّك، ولا إله غيرك.

وروى سعيد بن منصور في «سننه» أن أبا بكر كان يستفتح بذلك، والدارقطني عن عثمان بن عفان، وابن المنذر عن عبدالله بن مسعود. وقال الأسود: كان عمر إذا استفتح الصلاة، قال: سبحانك اللهم، وبحمدك، وتبارك اسمُك، وتعالى جدُّك، ولا إله غيرك. يسمعنا ذلك ويعلمنا. رواه الدارقطني.

قال أبو البركات بن تيمية بعد ذكره ما ذكر في هذا الحديث: واختيار هؤلاء لهذا الاستفتاح، وجهر عمر به أحياناً بمحضر من الصحابة ليتعلم الناس مع أن السُّنَّة إخفاؤه، يدلُّ على أنه الأفضل، وأنه الذي كان النبيُّ صلى الله عليه وآله وسلم يداوم عليه غالباً، ونحوه. ذكره ابن القيم.

وأخرج أحمد، ومسلم، والترمذي من حديث علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، قال: كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم إذا قام إلى الصلاة، قال: «وجَّهْتُ وجهيَ للَّذي فطر السَّماوات والأرض حنيفاً وما أنَا مِنَ المشركين، إنَّ صلاتي ونُسُكي ومَحْيايَ ومماتي لله ربِّ العالمين، لا شريك له، وبذلك أُمِرْتُ وأنا مِنَ المسلمين، اللَّهُمَّ أنتَ الملِكُ لا إله إلا أنت، أنتَ ربِّي وأنا عبْدُك، ظلمتُ نفسي، واعترفتُ بذنبي، فاغفرْ لي ذُنوبي جميعاً، إنَّهُ لا يغفرُ الذُّنوب إلا أنْتَ، واهدِني لأحسن الأخلاق، لا يهدي لأحسَنِها إلَّا أنت، واصرْف عَنِّي سيِّئها، لا يصرفُ عَنِّي سيِّئَها إلَّا أَنْتَ، لبَّيْك وسَعْدَيْكَ، والخيرُ كُلُّهُ في يَدَيْكَ، والشَّرُّ ليس إليك، أنا بكَ وإليك، تباركْتَ وتعالَيْتَ، أسْتَغْفِرُك وأتوب إليك». وإذا ركع، قال: «اللَّهُمَّ لك ركعت، وبك آمنت، ولك أسلمت، خَشَعَ لَكَ سَمعي، وبصري، ومُخِّي، وعَظْمِي، وعَصَبِي». وإذا رفع رأسه، قال «اللَّهُمَّ رَبَّنا لك الحمد مِلْءَ السَّماوات، ومِلْءَ الأرض، ومِلْءَ ما بينَهُمَا، ومِلْءَ ما شِئْتَ مِنْ شَيْءٍ بَعْدُ» وإذا سجد، قال: «اللَّهُمَّ لَكَ سَجَدْتُ، وبكَ آمنت، ولك أسلمتُ، سَجَدَ وجهي للَّذي خَلَقَه وصوَّرَه وشق سمعه وبصره، فَتَبَارَكَ اللهُ أحْسَنُ الخالقين». ثم يكون مِنْ آخر ما يقول بعد التَّشهُّد والتسليم «اللهُمَّ اغْفِرْ لي ما

قَدَّمْتُ وما أَخَّرْتُ، وما أَسْرَرْتُ، وما أَعْلَنْتُ، وما أسرفتُ، وما أنتَ أعلمُ بِهِ مِنِّي، أنتَ المقدِّم، وأنت المؤخِّر، لا إله إلا أنت»، ورواه ابن حبان، وزاد في أوله «إذا قام إلى الصلاة المكتوبة»، وزاد فيه «مسلماً» بعد «حنيفاً»، ولا ينبغي العدولُ عنها لتركها في بعض الروايات، فإنها ثابتة في القرآن.

وأما قوله «مِنَ المسلمين» بدل أوَّل المسلمين، فهي رواية لمسلم، ومناسبة معنى لاختصاص النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالأولية بالنظر إلى هذه الأمة، فلا يعدل عنها، كذا قيل، وهو محتمل، لأن هذه اللفظة يؤتى بها في مقام المبالغة، وهذا مَحَزُّه، والله أعلم.

وأخرج البخاري، ومسلم، وأهل السنن الأربعة من حديث ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان إذا قام من الليل يتهجد، قال: «اللهم لك الحمد، أنت قيِّم السماوات والأرض ومن فيهن، ولك الحمد، أنت نور السماوات والأرض ومن فيهن، ولك الحمد، أنت ملك السماوات والأرض ومن فيهن، ولك الحمد، أنت الحق ووعدك الحق، ولقاؤك حق، وقولُك حق، والجنة حق، والنار حق، والنبيُّون حق، ومحمد صلى الله عليه وآله وسلم حق، والساعة حق، اللهم لك أسلمت، وبك آمنت، وعليك توكلت، وإليك أنبت، وبك خاصمت، وإليك حاكمت، فاغفر لي ما قدمت وما أخرت، وما أسررت، وما أعلنت، وما أنت أعلم به مني، أنت المقدم، وأنت المؤخر، لا إله إلا أنت».

قال ابن القيم: صَحَّ في بعض طرقه الصحيحة عن ابن عباس أنه كبر، ثم قال ذلك.

وأخرج أبو داود من حديث عائشة رضي الله عنها قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا هبَّ من الليل، كبَّر عشراً، و حَمِدَ الله عشراً، وقال: «سبحان الله وبحمده عشراً»، وقال: «سبحان القدوس» عشراً، و «أستغفر الله» عشراً، وهلَّلَ عشراً، وقال: «اللهم إني أعوذ بك من ضيق المقام، وضيق يوم القيامة» عشراً، وفي الألفاظ في جميع الأحاديث بعض اختلاف، وزيادة، ونقص، ولم نتتبعها لخشية الطول، ومن أراد ضمَّ الروايات أو الدعاء

والثنـاء برواية مرة، ويبدلها أخرى، فليتبعها، ومنها زيادة في هذا الدعاء قبل قوله: «اللهم إني أعوذ بك»: «اللهم اغفر لي، واهدني، وارزقني»، وذلك أنها جرت عادة الذين يقولون: أخرج الحديث فلان، إنما يريدون أصله، وأمَّا اللفظ فقد يكون لبعضهم أو رواية واحدة له، فافهم هذا لئلا تقع في الغلط عليهم.

وأخرج أبو داود، وابن ماجة، وابن أبي شيبة، وابن حبان، والحاكم من حديث جبير بن مطعم أنه رأى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم دخل في الصلاة، فقال: «الله أكبر، الله أكبر كبيراً، الله أكبر كبيراً، الله أكبر كبيراً، الحمد لله كثيراً، الحمد لله كثيراً، الحمد لله كثيراً، سبحان الله بكرة وأصيلاً، سبحان الله بكرة وأصيلاً، سبحان الله بكرة وأصيلاً، أعوذ بالله من الشيطان الرجيم من نفثه، ونفخه وهمزه».

وما أخرج مسلم، وأبو داود، والبيهقي في «الأسماء والصفات» من حديث عائشـة قالت: كان النبي صلى الله عليه وآلـه وسلم إذا قام من الليل، افتتح صلاتـه: «اللهم ربَّ جبـريلَ وميكائيلَ وإسرافيل عالم الغيب والشهادة، أنت تحكم بين عبـادك فيما كانوا فيه يختلفون، اهدني لما اختلف فيه من الحق بإذنك، إنك تهدي من تشاءُ إلى صراط مستقيم». هذا ما في كتب الحديث.

وأخرج البيهقي في «السنن» عن علي عليه السلام قال: كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم إذا استفتح الصلاة، قال: «لا إله إلا أنت، سبحانك ظلمت نفسي وعملت سوءاً، فاغفر لي، إنه لا يغفرُ الذنوبَ إلا أنت، وجهت وجهي... الخ».

ضعَّفُوه بالحارث الأعور، وأصل ذنبه التشيع والاختصاص بعلي كرم الله وجهه، وتلك شكاةٌ ظاهرٌ عنك عارُها. قال النووي في «أذكاره» بعد ذكر هذا الحديث من رواية الحارث: إنه متفق على ضعفه، فاسمع تكذيب هذا الاتفاق لتعلم أنَّهـا أهواء، وكيف يجترىء على حكاية الاتفاق في كتاب وضعه لمخ العبـادة الـدعـاء، «والأذكـار». قـال الذهبـي وهو أشد الناس على الشيعة، وأميلهم عن أهل البيت، وإلى المروانية أقرب، لا يشكُّ في ذلك من عرف كتبه سيما «تاريخ الإسلام»، وكذلك غيره، وهذا لفظه في «الميزان»: الحارث بن

عبد الله الهمداني الأعور من كبار علماء التابعين، قال عياش: عن ابن معين: ليس فيه بأس، وكذا قال النسائي. وقال عثمان الدارمي: سألت يحيى بن معين عن الحارث الأعور، فقال: ثقة. وقال أبو داود: وكان الحارث الأعور أفقه الناس وأفرض الناس، وأحسَبَ الناس، تعلم الفرائض من علي، وحديث الحارث في السنن الأربعة، والنسائي ـ مع تعنته في الرجال، فقد احتج به وقوى أمره، والجمهور على توهين أمره مع روايتهم[1] لحديثه في الأبواب، فهذا الشعبي يكذبه، ثم يروي عنه، والظاهر أنه كان يكذب في لهجته وحكاياته، وأمّا في الحديث النبوي، فلا، وكان من أوعية العلم. قال قرة بن خالد: أنبأنا محمد بن سيرين قال: كان من أصحاب ابن مسعود خمسة يؤخذ عنهم، أدركت منهم أربعة، وفاتني الحارث، فلم أرَهُ، وكان يُفضَّلُ عليهم، وكان أحسنهم، ويختلف في هؤلاء الثلاثة أيهم أفضل علقمة، ومسروق، وعبيدة. انتهى.

هذه ألفاظ الذهبي، وحكى توهين أمره عمن هو معروف بالميل عن الشيعة، ومثل ذلك لا يقبل قوله وقد صرح به الذهبي وغيره، بل كل ناظر منصف، إذْ لا أعظم من الأهواء التي نشأت عن هذه الاختلافات سيَّما في العقائد، والنووي من أهل المعرفة في الحديث، ومن المتدينة المتورِّعة بحسبما عنده، لكنه من أُسَرَاء التَّقليد في العقائد، فلا يُقبل قولُه في دعوى الاتفاق.

وكيف يُقالُ: متفق على ضعفه بعد قول ابن سيرين عَلم الزهد والعلم، وتفضيله على من لا يُخْتَلفُ في فضلهم: شريح بن هانىء، وعلقمة، ومسروق، وعبيدة.

ولقد أبقى على نفسه الذهبي في ترجمة الحارث مع نصبه، وهذا التطويل لتقيس عليها نظيرها في كلام أهل الجرح والتعديل، فإن النووي من خيار المتأخرين، وهذا صنيعه، فلو صان نفسه لجرح كيف شاء، وترك دعوى الاتفاق، لكن يأبى اللهُ إلا أن يُتم اللبس في الدين، فلا تُقلدْ أحداً في هذا الباب ما كان للتهمة مدخل، واقتدِ بالشارع في ردِّ شهادة ذوي الإحن والأهواء، واللهُ العاصم.

---

(١) في الأصل: رواية، وكتب فوقها «روايتهم» وكذلك هي في «الميزان».

وهذه الاستفتاحات هي التي في كتب الحديث، وهذا الذي ذكره المصنف عن علي، وما ذكره الناصر عن علي مع عدم التصريح برفعه يحتمل أنه مرفوع، ويحتمل أنه موقوف، أو بعض ألفاظه كذا، وبعضها كذا، وعلى التقديرين فالعمل به بعد صحة الرواية إلى علي حقٌّ وصواب، أما على فرض الرفع فظاهر، وأما على الوقف فلما قدمنا أنه قد فهم الإطلاق من الشارع في الثناء والأدعية في جميع مواضعهما من الصلاة، وعلي كرم الله وجهه أحق الناس بفهم ذلك، وبالاقتباس من الأخلاق النبوية، وبظهور بركة الوحي عليه، وبمشابهة كلامه كلام النبي صلى الله عليه وآله وسلم وصنيعه، لكن جَرتْ عادة أئمة أهل البيت بهذا الإرسال، ووجهة ارتفاع طبقة أوائلهم وكثرة روايتهم عن أهلهم أهل الديانة والشيم، ثم اقتدى بهم تبعهم في ذلك، والخير يتناقص، والشرُّ يتزايد، واختلط المعروف بالإنكار، فلم يتميز ذا من ذاك، فلم يبق لطالب الحق إلا النظر في الأسانيد، وأمارات الصدق حتى يظنه، ومن لم يعرف عين الرواة ولا صفاتهم ولا طريق له إلى ذلك، كيف يعرف الصحيح من السقيم؟ وطالب الحق يتتبع مظناته، ولا يعوقه إساءة مسيء، ولا يَغُرُّه إحسان محسن.

خليليَّ قُطَّاعُ الفَيَافي إلى الحِمَى كثيرٌ، وأمَّا الواصِلُونَ قليلُ

اللهم اجعلنا مِنْ أُولئك القليل، واهدِنا إلى سواء السبيل، فكلُّ سبيل مُعْوَجَّة إلا سبيلك، وكل دليل ضالٌّ إلاَّ دليلك، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

وصورة الاستفتاح الذي ذكره الناصر عليه السلام في هذه الرواية عنه أنَّه كان يكبر وهو مستقبل القبلة في «البحر» أربعاً، وفي «الانتصار» ثلاثاً، ثم يقول: اللهم بك آمنت، ولك أسلمت، وعليك توكلت، أنت ربي وأنا عبدُك، عملت سوءاً، وظلمت نفسي فاغفر لي، إنه لا يغفر الذنوب إلا أنت، لبيك وسعديك، والخير كله بيديك، والشر ليس إليك، والمهدي مَنْ هديت، لا مَنْجى ولا ملجأ منك إلا إليك، سبحانك وحنانيك، تباركت ربي وتعاليت، ثم يقول: الله أكبر، ويقرأ: ﴿وجَّهْتُ وَجْهِي لِلَّذي فطَرَ السَّمَاواتِ والأرْض حَنِيفاً وما أنا مِنَ

﴿الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٧٩]، ثم يقول: أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم، ثم يكبر الثالثة لافتتاح الصلاة. هكذا في عزالدين.

(٢/ ٢٣٦ س٢) قوله: ووقته قبل الإحرام.

قد تركب من الاختلاف في محل الاستفتاح وكيفيته مع الاختلاف في محل الاستعاذة وكيفيتها، ومن الإثبات والنفي في كل منهما عدة مذاهب، ولا حاجة بنا إلى تفصيلها، والحق منها التكبير، ثم الاستفتاح، ثم التعوذ للقراءة، وقد صحت هذه الكيفية من مجموع الأحاديث، ومن كون التعوذ للقرآن بالآية، وهي بهيئته ترتيب الثلاثة في حديث جبير بن مُطْعم كما سمعت، وكل تعوُّذ جائز لما ذكرنا من الإطلاق، وأحقها بالإيثار ما في الآية: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرآنَ فاسْتَعِذْ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ [النحل: ٩٨] سيما مع حديث ابن مسعود عند ابن ماجة، وابن خزيمة أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يقول: «اللَّهُمَّ إنِّي أعوذُ بِكَ مِنَ الشَّيطانِ الرَّجيمِ مِنْ همزِهِ ونفخِه ونفثِه». ورواه الحاكم والبيهقي.

وفي «أعوذ بالله السميع العظيم من الشيطان الرجيم» روايات أيضاً مع كونه في القرآن، لكن لا كما قال المصنف فقط، يعني بدون قوله: «من الشيطان الرجيم»، إذ الروايات ليست بدونه، والآية أيضاً تدل عليه.

(٢/ ٢٤٠ س٤) قوله: وحملهم إياه على الإشارة عند التسليم بعيد.

أخرج مسلم، وأبو ذاود، والنسائي من حديث جابر بن سمرة قال: كُنَّا إذا صلينا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قلنا بأيدينا: السلام عليكم ورحمة الله، وأشار بيده إلى الجانبين، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «عَلاَمَ تومئـون بأيديكم، مالي أرى أيديكم كأنهـا أذنابُ خيْلٍ شُمْسٍ، اسكنوا في الصلاة، وإنما يكفي أحدكم أن يضع يده على فخذه، ثم يسلم على أخيه عن يمينه وشماله». فإن كان هذا من الإمام غفلة إلى هذا الحد فقد أبعد، وإن كان مع معرفة حقيقة الأمر، فهو أورع وأرفع من ذلك، والإكثار في مثل هذا لجاج مجرد، وأمر الرفع أوضح من أن تورد له الأحاديث المفردات، وقد كثرت كثرة لا توازى، وصحت صحة لا تمنع، ولذا لم يقع الخلاف فيه المحقق إلا للهادي

فقط، فهي من النوادر التي لأفراد العلماء جميعاً مثل مالك والشافعي وغيرهم، ما أحد منهم إلا وله نادرة ينبغي أن تغمر في جنب فضله، وتجتنب، وإن تكلف أتباعه لإذاعتها، فهم عدوٌّ في صورة صديق عند التوفيق، وقد انفرد الأنبياء بالعصمة، والذي وافق الهادي ممن بعده من ديدن الأتباع في كل فرقة، ومن تقدمه أو تأخر أو عاصره كزيد بن علي، والناصر، والمؤيد، وأحمد بن عيسى وغيرهم، نصوا على الرفع، وحسن الظن بالقاسم يقتضي صحة رواية الرفع عنه وترجيحها، هذا وقد سمعت أن الرواية: قال بيده وأشار بيده إلى الجانبين ولم يقل بأصبعه، فعرف أنهم كانوا يلفتون أيديهم كهيئة من يريد المصافحة، وكثيراً ما نرى ناساً من العامة يفعلون ذلك في التسليم وفي التلاقي في غيرها، هذا والمرأة في التكاليف كالرجل إلا بدليل، لكنها أُمرت في هيئات السجود وغيره أن تضم من اللحم، ليكون أستر لها، وهذا منه بلا شك، ومعنى ما ذكر عن الإمام يحيى لا دليل في الرفع، أي: فارق بين الرجل والمرأة، هكذا قال عزالدين، وفي التعبير نوع قصور، بل إيهام.

(٢/ ٢٤١ س٩) قوله: وضع اليد على اليد غير مشروع لقوله: «اسكنوا في الصلاة».

هذا سيفٌ استُعملَ فيما لم يُصنع له، وأي دليل في الحديث على ذلك، والأحاديث واضحة، ولا معنى لإيراد شيء منها، لأن الذي عزم على ترك العمل بها يكون عنده كطنين الذباب، والذي عزم على النظر يلقاها على طرف الثمام في كل كتاب، والذي قال: لو سكن مرسلاً كفى، ما أصاب رأيه، والحكيم أحق بأن يتبع ظاهر أمره سيَّما مع مناسبة تلك الهيئة لهيئة العبد بين يدي مولاه، ورأينا الأعاجم مطبقين على كون عبيدهم وخدمهم بتلك الهيئة عند القيام بين أيديهم إلا أنهم يجعلون اليسرى فوق اليمنى، وكأنه للأدب بالفرق بينهم وبين الهيئة الشرعية، أو لأن اليمنى هي التي ينبغي مسكها وضبطها عن التصرف، والشارع آثرها بالشرف، والله أعلم.

ثم اعلم أنه قد صح في صفتها وضع اليد على الصدر وتحت السرة، ورُوِيَا من حديث علي عليه السلام مرفوعاً من طرق تحت السرة.

وروى عنه الحاكم وغيره فوق الصدر، وكثير من الروايات مطلقة، والظاهر أنه لا تنافي، ولا معنى للخلاف في ذلك، فيعمل هنا بالمطلق والتعيين لحكاية الحادثة الواقعة أو مجموعها لبيان الموضع الممتد، ولا يحتاج إلى الترجيح لعدم التعارض، ولا يضر ما عليه المتمذهبة من التَّحزُّب، فتلك سُنة سَنُّوها في عدة مواضع، والله المستعان.

(٢/ ٢٤٣ س٥) قوله: لنا ﴿فاقْرَؤوا ما تَيَسَّرَ...﴾ الآية [المزمل: ٢٠].

وردت في قيام الليل: **﴿إنَّ ربَّك يعلم أنَّكَ تقومُ أدنى من ثُلُثي الليل ونِصْفَه وثُلُثَه وطائفةٌ من الذينَ مَعَكَ والله يُقَدِّرُ الليلَ والنهارَ عَلِمَ أنْ لَنْ تُحْصُوه فتابَ عليكم فاقرؤوا ما تَيَّسر من القرآن﴾** [المزمل: ٢٠] إلى آخرها. فنسخ القيام وندبهم إلى قيام ما تَيَّسر، وعبر عن الصلاة بالقرآن كقوله: **﴿وقرآن الفَجْرِ﴾** [الإسراء: ٧٨]، وكتبسميتها بالركعة والسجدة من باب تسمية الكل باسم البعض، وليس من باب قصر اللفظ على سببه، وهو ظاهر، وما لنا وهذا الاستدلال الذي لا يستبين أو لا يصح، والأمر أجلى من أمرٍ جلي، فقد علم أن القرآن عمدة الصلاة، وأنه فعلُ النبي صلى الله عليه وآله وسلم في كل فرضٍ ونفلٍ، وأحاديث: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» لا يمتنع ادعاء تواترها معنى، لكثرة مواردها، وفي بعضها: «وقرآن معها» أو «فما زاد». وهذه الأحاديث دليل تعينها وإجزائها لقول أبي هريرة رفعه، «فإن انتهيت إليها أجزأتك».

(٢/ ٢٤٤ س٧) قوله: ودون الثلاث لا يُسمى قرآناً.

القرآن للجنس، ويلزمهم أن يقرأ الجنب، ويلمس دون الثلاث، والإعجاز خاصة للقرآن على الإطلاق، ووقوع التحدي بالثلاث لا يسلبها الاسم ولا الوصف، لأن اللازم في الأوصاف المطلقة أن تصدق في الجملة، لأنك إذا قلت: السقمونيا مُسْهِلٌ، أو الماء مُرْوٍ، لم يلزم إذا تخلف الإسهال أو الرِّيّ لعارض مانع، أو لقلة[1] تعود في الحقيقة إلى عدم تمام المقتضي أن يخرج الجنس عن خاصته، ومثل هذا إنما يتكلم به مع الصبيان لا مع أعلام العلماء، لكن ألجأ إليه إيراد مثل هذا الكلام، فإنه مناقضة لكلام أنفسهم كما ذكرنا،

---

(١) كتب فوقها: العلة.

وأيضاً اجتراء عظيم أن يقال في آية من كتاب الله: ليست قرآناً، ثم إنه لا يسلمه مسلم، وعلى الجملة لا يدري العاقل ما يقول في مثل هذه المواضع والفلتات التي يسوق إليها مراعاة التمذهب.

(٢/ ٢٤٤ س ١١) قوله: قلت: الظاهر معهم.

يعني وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة.

أخرج أبو داود عن أبي سعيد: أمرنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن نقرأ بفاتحة الكتاب وما تيسر، وفي رواية[١] أحمد، وابن حبان، والبيهقي في قصة المسيء صلاته أنه قال له في آخره: «ثم افعل ذلك في كل ركعة» وعند البخاري من حديث أبي قتادة أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يقرأ في كل ركعة بفاتحة الكتاب.

قال العسقلاني بعد إيراد ما ذكر هذا مع قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «صَلُّوا كما رأيتموني أصلي» دليل وجوب الأمرين: أقول: ليس المراد القطع والبت في هذه المسألة ونظائرها، ولا شك في ظهور استمرار النبي صلى الله عليه وآله وسلم على قراءة الفاتحة في كل ركعة، ولو اتفق له خلاف ذلك، لم يُسكت عنه، فقد نقلت أمورٌ هي أدق من ذلك، وهذا مما تعم به البلوى، ولم يرو أحدٌ اقتصاره على قراءتها في بعض الركعات، وأقل من هذا يُظَنُّ أنَّه أمرٌ لا يُعْذَر أحد في تركه، وقد مضى لنا نحو هذا، وأن قولهم: لا يحتج بمطلق الفعل، لا يصدق على ما حوفظ عليه، لا سيما وقد كان من شأنه صلى الله عليه وآله وسلم أن يفعل الخلاف لبيان الجواز فيما لم يرو فيه الخلاف من الأمور المتكررة، لا سيما التي تعم بها البلوى.

قلنا: في رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أسوة حسنة لا نعدل عنها إلى جمودات المجادلة، ومثله نقول في الجهر والإسرار، وفي قراءة الصلوات الخمس على أن الخلاف إنما هو إذا لم تقترن بالفعل قرينة تدل على الوجوب أو عدمه، ونحن ندعي أن ما ذكرناه أقوى دليل على الوجوب، إذ المراد بالدليل

---

(١) تحرفت في الأصل إلى: راوية.

ما يحصل منه الظن، وهو يحصل بما ذكرنا، فلو ذممت رجلاً يعدل عمَّا واظب عليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم عمره منذ شرعت الصلاة إلى أن مات ما حفظ عنه خلافه مع فرقه بين الظهر والعصر وغيرهما، وبين الركعتين الأولتين والآخرتين على وتيرة واحدة، وفي الفرض خاصة دون النوافل، بل اختلف حاله في النوافل، لو فعلت ذلك، لم يمنع ذمَّك إلاَّ أَلَدّ، وهو خاصة الوجوب، أعني كون الذَّمِّ سائغاً، والله الهادي.

ومن العجب قول المصنف: «قلنا: يحتمل الندب، والأصل عدم الوجوب» فإن هذا جاز في كل أمرٍ، وليس أصلهم ذلك، إلا أنه قد نبَّه على ضعف احتجاجهم بكونه خلاف الظاهر.

(٢/ ٢٤٤ س ١٣) قوله: والبسملة آية.

الذي اعتمده في هذا أنها نقلت لنا لفظاً وخطاً على حدِّ نقل القرآن، ولا فرق بينها وبين سائر الآيات بحيث إن الذي لم يسمع بالخلاف لا يجد فرقاً البتة، وما أظن أصل الخلاف إلا أنَّه وقع في خلد أفراد حين رووها في أول كل سورة أنها كسائر الكلام وغيره مما يبدأ فيه بذكر الله حين رأوها في أول كل سورة آية واحدة متكرِّرة، ثم تكلَّموا في ذلك بناءً على ذلك التوهم إلى أن صار جدالاً كغيره مما تسوق إليه المغالط والأوهام، ثمَّ جاء المتكلِّمون بقولهم: ما توفرت الدواعي عليه، لزم تواتر نقله، ولو تواترت البسملة لما اختلف فيها، فليست بمتواترة، فليست بقرآن، كما سلكوا هذه الطريقة في قسمتهم ما صح نقله إلى ما سمُّوه شاذَّاً أو متواتراً، وقد نازعناهم في هذه المقدمات في غير هذا الموضع، بل اللازم تواتر الجملة وجمهور التفاصيل، وقد تواتر بحمد الله أكثر ممَّا قضت به العادة، فكلُّ سورة متواترة، وكذلك الآيات المتداولة، لا وجوه القراءات، وكلُّ ما صح لفظه فهو قرآن، والبسملة من جملة المتواتر، ووصف كونها قرآناً مثل سائر الآيات فإنَّه لم ينقل وينص على وصف كلِّ آية بذلك.

وعلى الجملة، فالفرق بينها وبين غيرها تحكم، أمَّا الخلاف، فلا يلزم منه ظنِّيَّة أي مسألة، وقولهم: جمهور صفتهم وصفتهم يستحيل عادة اختلافهم في معلوم مردود باختصاص ذلك فيما لم يجز الغلط فيه كالمحسوس، وأمَّا ما يدخله

الـوهم والغلط، فلا، وقد بيَّنا كيفية دخول الغلط هنا، وكم لها من نظائر في الخلافيات، وتحقيقه أن كونهم جمهوراً هذه صفتهم، إنَّما التأم آخر الأمر وأوله أفراد اجتمع بعضهم إلى بعض مع تراضي المدَّة. والرَّافضة أبين الناس جهالة، لا يشكُّ من تصفَّح كلامهم أنه مكذوب في غالبه، أو محيط به الكذب ـ أعني ما اختصُّوا به ـ وهم يحتجون بهذه الحجة بعينها، ويقولون شطر البسيطة، وجمهور في الأمَّة استقلُّوا بأقطار من الأرض، وشاركوا سائر الناس، فلا يخلو منهم قطر لإعانة التقية لهم على ذلك، فكيف يصح أن تدعوا الضرورة في صحَّة النصِّ على اثني عشر إماماً، وغير ذلك من مذاهبهم، وجوابنا عليهم بعين جوابنا لى من ادعى نحو ما ذكر.

لقد ادعت المجبرة أنَّ الجبر مذهب جميع الصحابة والتابعين بواسطة أنهم رأوا جمهوراً يقولون به، فقطعوا أنه الحق، ثم ترتَّب على ذلك اتصاف الصحابة والتابعين بما هو حق، وكل فرقة فعلت نحو ذلك وكان يلزم ثبوت المتناقضات بهذه الطريقة.

ثم البسملة مئة وثلاثة عشر آية غير ما في وسط «النمل»، لعين ما ذكر، إذ جاءتنا هكذا لفظاً وخطّاً، وحديث سورة الملك، وسورة الفاتحة في العدد من الجانبين ليس بالواضح، لاحتمال إدْخالها في العدد، إذ لا يقطع بتحديد كلِّ آية، وكذلك حديث «قسمتُ الصلاة بيني وبين عبدي»، إذ يطلق لفظ الآية على جملة من الكلمة الطويلة ولو مجازاً لو سلم حقيقة عرفية فيها قديمة، ثم ظنيات لا تعارِض المتواتر، بل لا تعارض المشهور الواضح، فضلاً عن المتواتر.

(٢/ ٢٤٥ س١) قوله: لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «أثبتوها ـ أي (براءة) ـ في آخر سورة الأنفال».

ما طرق سمعي هذا في غير هذا الموضع مع كثرة مطالعة لمتون الحديث، وللسِّير، والمعروف في هذا حديث ابن عباس، قال: قلت لعثمان: ما حملكم على أن عمدتم إلى «الأنفال» وهي من المثاني وإلى «براءة» وهي من المئين ـ فقرنتم بينهما، ثم لم تكتبوا سطر: بسم الله الرحمن الرحيم، ووضعتموها في السبع الطوال، ما حملكم على ذلك؟ قال عثمان: كان رسول الله صلى الله عليه

وآلـه وسلم ممَّا يأتي عليه الزمان، وهو تنزل السُّور ذوات العدد، وكان إذا نزل عليه شيء، دعا بعض من كان يكتب، فيقول: «ضعوا هؤلاء الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا»، فإذا نزل عليه الآية، فيقول: «ضعوا هذه الآية في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا»، وكان «الأنفال» من أوائل ما نزل بالمدينة، وكانت «براءة» من آخر القرآن نزولاً، وكانت قصتها شبيهة بقصتها، فظننت أنها منها، فقبض رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ولم يبين لنا أنها منها، فمن أجل ذلك قرنت بينهما، ولم أكتب سطر بسم الله الرحمن الرحيم، ووضعتها في السبع الطوال. أخرجه أبو داود والترمذي، ولم يذكر أبو داود: «فظننت أنها منها».

(٢/ ٢٤٧ س٨) قوله: تحريك اللسان، والتثبت في الحروف.

قال في «الغيث»: الخلاف متفرغ على اشتراط كون الكلام مسموعاً أولاً، واختار عدم الاشتراط، وخالفه الإمام عزالدين، وقوَّى أنه إذا لم يُسمِع نفسه، فليس بمتكلِّم، وأقول: كلا الكلامين محتمل، والكلام نوع من الصوت، وكل صوت مسموع، فالشرط أن نعلم، أو نظن حصول الصوت المخصوص، وإن لم يسمع المتكلم نفسه، إذ كلُّ حقيقة شيء لا يشترط فيها الإضافة إلى متعلق خاص، فإن الشرط في مسمَّى النار هو مطلق الإحراق، لا إحراق السَّعف مثلاً. نعم، إنَّما يحصل العلم أو الظن بنوع قوة في حركة المخارج، لا بالوضع، وذلك ظاهر.

(٢/ ٢٤٨ س١) قوله: ويجهر بالبسملة.

العمـدة في هذه آية من عرض آيات السُّورة، فمن ادَّعى صفة مخالفة، فعليه الدليل الناقل عن هذا الأصل، والأحاديث التي جاءت في الجهر والإسرار متعارضة، وقد ينظر بعضهم إلى مجرد صنعـة المحدثين في التصحيح، فيميل إلى أحاديث الإسرار، كما فعله السيد محمد بن إبراهيم الوزير. والأرجح عندي خلافه لوجوه:

الأول: موافقة الأصل المذكور.

الثاني: أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «لِيَلني مِنْكُمْ أُولُوا الأحْلامِ والنُّهَى»، وعليٌّ عليه السلام رأس أولي الأحلام والنهى، فروايته أرجح من رواية أنس وابن المغفل في هذه القضية؛ لقربه من النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فيسمع ما لا يسمعان، مع أن لأنسٍ حديثاً يقوم بمنافاة حديثه، ومع علي ابن عباس، وابن عمر الذي كان يتأسّى في كلِّ شيء.

الثالث: ما قاله أبو الحسين في «المعتمد» أن البسملة تقع في رحبة تكبيرة الإحرام وتكبير النقل والحركة، فلا تسمع البسملة، وهو أمر مشاهد، سيَّما وكثير من الناس من يحفظ أول كلامه، وقد ذكر ذلك في وصف النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الخطبة ـ أعني: الفرق بين أول كلامه وآخره.

الرابع: أن هذا من المواضع التي يرجح فيها الإثبات على النفي، فمن قال: سمعت، رجح على من قال: لم أسمع.

وأقول: قد منَّ الله علي ـ وله الحمد ـ بمَرجِّح خاص، هو: أنِّي رأيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وقال لي ما معناه أو لفظه: إن البسملة تبع للسُّورة في الجهر والإسرار، فلم يبق معي ريبة.

(٢/ ٢٤٩ س٦) قوله: وعلى المرأة .

أقل الجهر وجهه ما قدَّمنا في الرَّفع من استواء التكليف إلا ما خصَّه دليل، وقد علم من الشارع مبالغته في ستر المرأة، حتى قال صلى الله عليه وآله وسلم لبعض النسوة، وقد قالت له: إنِّي أحبُّ الصلاة خلفك، فقال: «نعم، ولكن في بيتك أفضل لك»، أو كما قال صلى الله عليه وآله وسلم، وأصل رفع الصوت غير محمود إلَّا لوجه ﴿**واغضض من صوتك. . .**﴾ الآية [لقمان: ١٩] فتقتصر المرأة على أقل الجهر، ولا دليل أن الزَّائد مطلوب للشارع، بل الظاهر عدم طلبه لما ذكر، فتقف عند حدِّها، والله أعلم.

(٢/ ٢٤٩ س٢) قوله: ويسمي لآيات .

التصرف في الصَّلاة وغيرها من العبادات يحتاج إلى قيام دليل، وإلَّا منع،

وليس لك إدخاله تحت حديث «كلُّ أمرٍ ذي بال»؛ لأنه يلزم في كل نوع من الأذكار والأدعية في الصلاة، والشيء المتركب من أنواع إنَّما البداية لأوله، على أن في بعض روايات هذا الحديث بذكر الله والقرآن ذكر، ويجري ما ذكرنا في الاستعاذة. نعم، ابتداء القراءة الخارجة عن الصَّلاة يصدق فيها ﴿فإذا قَرَأْتَ القُرْآنَ، فاسْتَعِذْ باللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ [النحل: ٩٨].

(٢/ ٢٥٠ س٣) قوله: والتأمين بدعة .

أحاديث التأمين كثيرة صحيحة صريحة في كتب الحديث، بل وفي كتب أهل البيت. قال السيد العلامة محمد بن إبراهيم الوزير: رُوي عن عليٍّ مرفوعاً في باب الجهر ببسم الله الرحمٰن الرحيم من كتاب «الأمالي»، وموقوفاً في «مجموع» زيد بن علي، ذكره في القنوت في الوتر قبل الركوع، ولذلك قال الإمام المهدي(١) عليه السلام في كتابه «الرياض الندية»: إن رواة التأمين جمٌّ غفير. قال: هو مذهب زيد بن علي وأحمد بن عيسى. انتهى. وفيه كتاب «الأمالي» المعروف بـ «علوم آل محمد»، فإن كان من النَّاسخ، وإلا فالمعروف أنَّ «أمالي أحمد بن عيسى» غير الكتاب المعروف بـ «علوم آل محمد»، الأول مجلد لطيف، والآخر كتاب حافل، وهو لمحمد بن منصور المرادي، ويعرف أيضاً بـ «الجامع الكافي».

أمَّا دعوى إجماع أهل البيت هنا، فكسائر دعاوى الإجماع، يبحث أحدهم أو أورعهم، فلا يجد خلافاً، فيظن الإجماع أحسن أحواله، وقد نبهنا على ذلك فيما مضى.

(٢/ ٢٥٠ س٧) أما قوله: راوي فعله وائل بن حجر، ومعارَض بخبر السلمي .

فهكذا يقدحون في كبار الصحابة وغيرهم حين تجيء مثل هذه المعارك، ويروون عمَّن دبَّ ودرج من صحابي وغيره، وقد ذكر هذا الإمام عزالدين بن الحسَن في «الشرح»، وأول حديث في «الشفا»، وثاني حديث عن المغيرة بن

---

(١) كتب فوقها في (أ): محمد بن المطهر. وجاءت في متن (ب).

شعبة، الذي من شروره أن أشار على معاوية باستخلاف يزيد محل كلٍّ شر، وقد ذكر في كتاب الوصايا من «الشفا» أنَّا نقبل المخالفين، معتذراً عمَّا ذكرنا، وحديث السلمي ليس ممَّا نحن فيه في شيء، والدعاء في الصلاة لو ادَّعى مدَّعٍ تواتره معنى بما شاء المصلي بلا تقيد بنقلٍ خاص لما ساغ لمنصف أن يردَّه، والتأمين من الدعاء، وهو خاتمته، كما ورد «آمين» خاتم «رب العالمين»، وقد خصته الأدلة الخاصة زيادة على مطلق الدعاء.

(٢/ ٢٥٠ س٩) قوله: ويكره التطويل، لنهيه صلى الله عليه وآله وسلم معاذاً.

اعلم أن التطويل ومقابله أمر نسبي، وقد اشرأبَّ المقصرون عن المحافظة على السنة إلى حديث معاذ وسائر أحاديث التخفيف من دون أن ينسبوا ذلك، وينظروا إلى الوقائع من النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأمَّا حديث معاذ، فإنه كان يصلي مع النبي صلى الله عليه وآلـه وسلم، ثم يذهب إلى بني عمرو، فيصلي بأصحابه، ولا شكَّ أنه قد ذهب من الليل ما شاء الله، وأصحابه أهل نواضح، يدأبون عليها نهارهم، وأهل الزروع والبساتين قد يتعلق بها أعراض يذهب أهلها إليها في أوقات الليل. وعلى الجملة، فتعلقات القائمين بها شاغلة غالب وقتهم ومتعبة، لا بدَّ أنهم يحتاج أحدهم إلى سكون ونوم، فيجيء معاذ رضي الله عنه، ويستفتح بهم سورة البقرة، فخرج رجل منهم من الصلاة، وشكا إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فعْلَ معاذ، ووصف للنبي صلى الله عليه وآله وسلم حالهم، فلذلك نهاه النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ثم قال له في هذا المقـام المنـاسب للمبالغة بالتخْفيف: «هلاَّ صليت بالشمس وضحاها، وسبح اسم ربك الأعلى، والليل إذا يغشى»، وقد قال بعض الصحابة: ما سورة من المفصـل إلاَّ وقد سُمع النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقرأ بها، ووصف بعضهم بأنه حزرَ صلاته كثيراً في الفجر بما بين ستين آية إلى مئة آية، وصلى بكلٍّ من هذه السُّور: «ق»، و«إذا الشمس كورت»، و«إذا زلزلت» في الرَّكعتين كلتيهمـا، وبالمعوذتين، وكان في السَّفر، وافتتح بسورة «المؤمنين» حتى بلغ قصة موسى وهارون أخذته سعلة، فركع، وكان يصليها يوم الجمعة بـ«ألم ـ السجدة» و«هل أتى الإنسان حين من الدَّهر»، وكذلك كان يطيل أولى الظهر. قال جابر: حتى يخرج أحدنا إلى البقيع، فيقضي حاجته، ثم يتوضأ، ويدرك

الركعة الأولى، وبعضهم قدَّرها بثلاثين آية. وكل ثانية من الركعات في صلاته أقصر من الأولى، والعصر أقصر من الظهر، وأما المغرب، فالمروي فيها ما قاله ابن عبد البر: أنه صلى الله عليه وآله وسلم قرأ فيها بـ «ألمص» ـ يعني: فرقها في ركعتين، ومرَّة «بالطور» ومرة «بالمرسلات»، وقرأ فيها «بالصافات»، وأنه قرأ فيها بـ «حم ـ الدخان»، وأنه قرأ فيها بـ «سبح اسم ربك الأعلى»، وأنه قرأ فيها بـ «التين والـزيتـون»، وأنه قرأ فيها بـ «المعوذتين»، وأنه كان يقرأ فيها بقصار المفصل. وقال: وهي كلُّها آثار صحاح مشهورة. انتهى.

قال ابن القيم: وأما المداومة فيها على قراءة قصار المفصل، فهي فعل مروان بن الحكم، ولهذا أنكر عليه زيد بن ثابت، وقال: ما لك تقرأ في المغرب بقصار المفصل، وقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقرأ في المغرب بطولى الـطوليين. قال: قلت: ما طولى الطوليين؟ قال: الأعراف، فرقها في ركعتين. فالمحافظة فيها على الآية القصيرة والسورة من قصار المفصل خلاف السنة، وهو فعل مروان بن الحكم. انتهى.

وقال لمعاذ في العشاء ما مضى، مع أنه مبالغ، وقد قال ابن عمر: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يأمرنا بالتخفيف، ويؤمنا «بالصافات». رواه النسائي وغيره، فعلم أن مثلها تخفيف عنده، إذ لا يخالف قوله فعله، وقد قالت أم الفضل ـ وقد سمعت ابن عباس يقرأ «والمرسلات» ـ فقالت: يا بني، لقد ذكرتني بقراءتك هذه السورة، إنها لآخر ما سمعت من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقرأ بها في المغرب، فهذا آخر أمره في المغرب، ثمَّ قد خلفه خلفاؤه بعد، فقرأ أبو بكر في الفجر سورة «البقرة» حتى سلم منها قريب طلوع الشمس، فقالوا: يا خليفة رسول الله، كادت الشمس تطلع، فقال: لو طلعت لم تجدنا غافلين. وكان عمر يقرأ فيها «بيوسف» و «النحل»، ونحوها من السُّور، ولا شك أنهم فعلوا ذلك لعلمهم أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مات والأمر على ما كان عليه، على أنه صلى الله عليه وآله وسلم كما بيَّن بفعله، فقد بيَّن بقوله، وهو أن الإنسان إذا انفرد، طوَّل ما شاء، وإذا كان إماماً، راعى حال المأمومين، وقد سمع صلى الله عليه وآله وسلم صراخ صبي، فقرأ بأقصر سورة، وأخبر أن ذلك لئلاَّ يشتغل قلب أم الصبي، وأنه قد يريد التطويل، فيسمع الصبي، فيقصر

لأجل ذلك، وهؤلاء الذين هم أضيق الناس نظراً، وأكلُّ عزماً وقفوا عندما يقتضي غاية التخفيف، وما عقلوا أن المأمومين لم تشملهم وتشمل أوقاتهم الأعذار الموجبة لغاية التخفيف، بل أمرهم وأمر المؤتمين عصره صلى الله عليه وآله وسلم أشبه من الماء بالماء؛ لأن المراد: الأعذار التي تشق على الصادق الرغبة في الخير، أما ما يرجع إلى فتور العزم على الخير، فلا يعتبر، فليس لأحد أن يجعله فرقاً، وقد اختصرنا الكلام، وإن كان المقام يقتضي الإطالة بإيراد الأحاديث المبينة لتفصيل أفعاله صلى الله عليه وآله وسلم المرغبة في الاقتداء به، لكن أردنا مداراة الهمم التي فازت بالفترة عن العلم والعمل، والله المستعان.

هذا في القراءة وأركان الصلاة من ركوع وسجود واعتدال على نحو القراءة؛ لأن الحامل على الإطالة والتقصير تتساوى فيه الصلاة، والتناسب من محاسن الأمور، وقد كانت صلاته صلى الله عليه وآله وسلم على نحو ذلك، وهو أحسن محمل لحديث: كان قيامه وركوعه وسجوده واعتداله قريباً من السّواء، أي: متناسب بحسب كل صلاة صلاة. نعم، ربما أطال السجود كثيراً في صلاة الليل، وليس المقصود في نحو هذا الاستقصاء، بل الغالب، والله أعلم.

نعم، قال ابن تيمية: تقصير الاعتدال من الركوع وبين السجدتين ممّا أحدثه، وتصرف فيه أمراء بني أمية كتركهم بعض التكبير، وكإماتة الوقت، وكما أحدثوا غير ذلك ممّا يخالف هديه صلى الله عليه وآله وسلم، وربا من ربا في ذلك الوقت حتى ظن أنه من السنة. انتهى.

(٢/ ٢٥٢ س٨) قوله: والتسبيح في آخرتي العصرين ـ إلى قوله: وإجماعهم حجة.

أما لو صحّ لنا هذا الإجماع، لكان عصمة، ولقلب المؤمن الصادق راحة ونسمة، ولكنها أماني مجرّدة، ولم يروه أحد من فعله صلى الله عليه وآله وسلم، وفعلُ علي وابن مسعود فعل صحابي فقط، لكنهم ـ كما قد نبهناك ـ إذا كان لهم، كان فعل علي حجة، وإذا كان عليهم، فهو فعل صحابي، وقد مضى ذكر مواظبته صلى الله عليه وآله وسلم على الفاتحة في كل ركعة قولاً وفعلاً، فلا

معـذرة عنهـا بمـا ليس بحجَّة شرعية، وأما النزاع في الأفضل تفريعاً على ما ذكرتم، الاحتجاج بأنه كيف يعدل عليّ عن الأفضل، فليت شعري، كيف عدل صلى الله عليه وآله وسلم عن هذا الأفضل عمره كله قولاً وفعلاً.

فإن قلت: وكل ذلك إلى علم علي به، ووكل على التبليغ إلى مجرد فعل نفسه.

قلنـا: فضم إلى علي أحـد عشـر إمـامـاً من أولاده ليتَّسع موضع البيان والتبليغ، ومـع أنـه لو صح كلُّ ما ادَّعوا، لم يكن مجرَّد فعل علي دالاً على الأفضل، بل غايته بيان الجواز، كما هو شأن فعل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم.

(٢/ ٢٥٣ س٦) قوله: حينئذ الواجب الانحناء.

هذه من نوادر العلماء التي نبهناك أنه إن عمل بها، فلمكان صاحبها عندك فقط، ولا معبود إلاَّ الله، ولكل عالم من ذلك نصيب إلاَّ من شاء الله، ولا نعلمه.

(٢/ ٢٥٥ س٣) قوله: ولقوله تعالى: ﴿وسبحوه﴾ ولا وجوب في غير الصلاة، فتعين فيها.

قد سلك هذا الأسلوب كثير من المستدلين، وأرى الاستدلال به على الأمر الخـاص بعيداً؛ لأنـه إنَّمـا يطلب جملة أو من الجملة، فقـد أمرنا بالتسبيح وبـالاستغفـار وبالتكبير، وبسائر أنواع الخير، وغاية ما يلزم أن يكون كذلك، وبحقيقته أو مجازه، والتسبيح كلُّ ما دل على التنزيه والتقديس، فقولنا: تعالى ربنـا عن إضـافة القبائح إليه تسبيح، ألا تراك لو ذهبت تستدل بقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ. . .﴾ الآية [البقرة: ١٨٥]، وبقوله صلى الله عليه وآله وسلَم: «يسِّـروا ولا تُعَسِّروا» على كل مطلوب خاص، لم يكن ذلك مقبولاً، والأمثلة في مثل هذا تطول، وله نظائر كثيرة تذكرك بهذا، والمقصود الإشارة إلى قاعدة كما هو دأبنا في غالب أبحاثنا.

(٢/ ٢٥٦ س١) قوله: ولخبر ركعتي الفرقان.

هذا الخبر ليس في كتب الحديث، ولا سمع بصلاة الفرقان في غير كتب

الزيدية، وهو في «أمالي» المؤيد بالله، لكن يحتاج إلى معرفة رجاله واتصاله، ليبنى عليه حكم هذا التسبيح.

(٢/ ٢٥٦ س٢) قوله: قلت: فيلزم تلاوتها كما هي.

هذا لو لم يرو «سبحان ربي الأعلى» و «سبحان ربي العظيم» من فعله وقوله، وأما مع ذلك، فالقول والفعل كمجمل ومبيّن، وأما حديث عائشة هذا أنه كان يقول في ركوعه: «سبوح قدوس»، فلم ترد أنه وظيفة هذا الركن من الذكر، وإنما أرادت وقوعه من النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وكثيراً ما استعملت هذه العبارة في غير المستمر، سيّما إذا تكرّر.

(٢/ ٢٥٦ س٤) قوله: وهو ثلاث إلى تسع.

الظاهر عدم الحصر لعدم الحاصر، فإن كان لمفهوم العدد، فليس بشيء، والعجب من اقتصار (ي) على الثلاث لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «وذلك أدناه»، فإنه عكس ما ينبغي كما ذكره عزالدين.

(٢/ ٢٥٧ س٢) قوله: ومعنى وبحمده.

هذه الزيادة ليست في الأحاديث الواردة المعتمدة في هذا التسبيح، لكنها في حديث صحيح من حديث عائشة، قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يكثر أن يقول قبل موته: «سبحان الله وبحمده، أستغفر الله وأتوب إليه»، فقلت له في ذلك، فقال: «أخبرني ربِّي أنِّي سأرى علامةً في أُمَّتي، فإذا رأيتها، أكثرت من قول: سبحان الله وبحمده، أستغفر الله وأتوب إليه، فقد رأيتها ﴿إذا جاء نصر الله والفتح﴾» السورة. أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما. والظاهر أن هذا وجه قول المصنف: إنما يزيدها من قال: سبحان الله، لا سبحان ربي، لكن ظاهر الحديث أنه كان يقول ذلك في عامة أحواله، لا في خصوص ركوعه وسجوده.

هذا، وقد عرفت من هذا التفسير النبوي أن معنى سبح بحمد ربك: قل: سبحان الله وبحمده، أو نحو من اللفظ كما في رواية من هذا الحديث: «سبحانك اللهم ربنا وبحمدك»، فيكون أولى من تفسير أهل العربية له على

حسب الطرائق العربية، وإن كان ما قالوه موافقاً:

فدع كلَّ ذي قولٍ لِقَـوْلِ مُحَـمَّـدٍ   فمـا آمِـن في دينـه كَمُخَـاطِـرِ

(٢/ ٢٥٧ س٥) قوله: وأن يبتدىء تكبير النقل... الخ.

قالوا: لأن هيئته للركن، فلا يخلو عنه بعضه.

أقول: ذلك تعليل غير صحيح، والمتبع إنَّما هو ما كان صلى الله عليه وآله وسلم عليه وأصحابه قبل الأحداث، ولو كان فيهم ما يفعله هؤلاء من التمطيط، لشاع وظهر ظهور الشمس، وإنما التكبير شعار الانتقال بحسب الظاهر، فلذا جهر به على الإطلاق، فلا يشترط استغراق حالة الانتقال، وإن صح نقل، فعلى العين والرأس، وإلَّا فالوقوف على المتيقن أوفق بترك ما لا بأس به حذار ما به البأس، والله العاصم.

(٢/ ٢٥٧ س٦) قوله: وتكره القراءة حاله.

ظاهر النَّواهي عن القراءة في الركوع والسجود المنع، لا كراهة التنزيه؛ لأن ذلك أصل النهي، ويؤيده أنه قرن بالنهي عن لبس القسي والمعصفر، والتَّختُّم بالذَّهب.

(٢/ ٢٥٧ س٩) قوله: اركعوا واسجدوا، ولم يذكره.

هذا من جنس احتجاج الخوارج والرَّوافض الذين حرموا السنة، وتركوا شطر الوحي، ورفضوا البيان الذي أوجبه القرآن ـ لو حفظوه ـ بقوله تعالى: ﴿**لتبين للناس ما نزل إليهم**﴾ [النحل: ٤٤] ومثل هذا لا ينبغي أن يلتفت إليه بنظر ولا مناظرة، إذ من عرف السنة الواضحة لكل أحدٍ، كيف يرتاب فيه، ومن غفل عنها إلى هذا الحدِّ، كيف يمكنه النظر؟ وإنما يقال للمخالف: انظر في السنة، على جهة الإيقاظ له، والعجب من مالك، والذي في «شرح» خليل عن بعض أصحاب مالك وجوبه، وتصح الصلاة لو تركه، وعن بعضهم: لا تصح. قالوا: والواجب ما كان أقرب إلى التمام ـ يعني: لا أن يعود كل عضو إلى محله ـ وقد قال حذيفة لمن رآه يصلي كذلك بعد أن سأله: أيألمُ ظَهْرُكَ؟ قال: لا [قال]:

مذ كم تصلي هذه الصَّلاة؟ قال: مذ أربعين سنة. قال: ما صليت منذ أربعين سنة ولو متَّ وأنت تصلِّي هذه الصلاة، متَّ على غير فطرة محمد صلى الله عليه وآله وسلم، ثم قال: إن الرجل ليخفف ويتم ويحسن. أخرجه البخاري والنسائي.

(٢/٢٥٧ س٩) قوله: وأقله أن يرجع كل عضو إلى موضعه.

قال الشارح: وأكمله الطمأنينة، قد جاءت السنة باللفظين، ولكن اللفظ الموجب للطمأنينة لا يعارضه الموجب لرجوع كل عظم إلى موضعه، فتعينت الطمأنينة بلا معارض.

(٢/٢٥٨ س٢) قوله: ويسمعل المنفرد.

الذي في «شرح» عز الدين، وذكره أيضاً في «الغيث»، ولفظه: قال (ز ن ف)[1]: يجمع بينهما الإمام والمنفرد، وأما المؤتم، فيقتصر على قوله: ربنا لك الحمد، وقال مالك والشافعي: يجمع بينهما كلُّ مصلٍّ. انتهى. وهذا المذهب هو الحق، وأما جمع الإمام والمنفرد، فلفعله صلى الله عليه وآله وسلم مستمراً، وأما إفراد المؤتم للحمد له، فلقوله صلى الله عليه وآله وسلم بعد قوله: «إنما جُعِلَ الإمامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ» وإذا رَكَعَ، فَارْكَعُوا، وإذا قال: سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَهُ، فقولوا: ربنا لك الحمد»، فلو لم يفرد ـ كما زعمت الشافعية ـ لقال: فقولوا كما يقول.

والحاصل أنهم ألغوا هذا الحديث، ولو قال: فقولوا: سمع الله لمن حمده، لأمكن أن يقال: المعنى إلى آخره، كما قد عرفتم، بخلاف قوله: «فقولوا: ربنا لك الحمد»، فإنما أراد إفراد هذا اللفظ، وبيان وظيفة المؤتم من هذا الذكر.

ثم قالت الشافعية: ويجهر بالسمعلة؛ لأنه ذكر النقل، ويُسِرُّ بالحمد له، لأنها ذكر الطمأنينة، مع أن المروي من فعله صلى الله عليه وآله وسلم الجهر

---

(١) كتب فوقها: أي مذهب زيد ومن معه.

بهما، وهذا التعليل منهم ينافي أصل المقالة؛ لأنه كان قياس زعمهم أن يقول: فإذا قال: سمع الله لمن حمده، فقولوا مثله، وإذا قال: ربنا لك الحمد، فقولوا مثله، وكيف يقول: فإذا قال ذكر الانتقال، فعقبوا قولـه بذكر ما بعد الانتقال.

وأما قول المصنف: أولى من فعل مجرد لاحتماله، فليس بشيء، لوقوع الاتفاق على أنه ندب منه ﷺ.

(٢/ ٢٥٨ س٤) قوله: القول أولى من فعل مجرد لاحتماله.

هذا الرَّدُّ ليس بسديد، والصواب: هل أردتم أنه كان يفعله وهو إمام؟ فنحن نقول بالموجب، وهو أنا نقول: يفعله الإمام، وكذلك المنفرد، وإن أردتم أنه كان يفعله مأموماً، فلا نسلم ذلك، فإنه لم يروه أحد هذا على الصحيح من المذاهب، وهو قول الإمام (ي) ومن معه، وأما على مذهب المصنف، فالصواب: لا نسلم أنه فعله مؤتماً.

القنــوت

(٢/ ٢٥٩ س١) قوله: لقول أنس: فلم يزل يقنت.

أما أنس، فقد كفى الناس المؤنة، فإن أحاديثه متعارضة، بل رواية النفي أثبت، فإن في حديث الإثبات: أبا جعفر الرازي عن أحمد ليس بالقوي، وعن ابن معين: ثقة، ولكنه يخطىء، وعن الدوري: ثقة يغلط فيما يروي عن مغيرة، وعن الساجي: صدوق وليس بمتقن، وعن ابن المديني: يخلط فيما يروي، وعن أبي زرعة: يهم كثيراً، وعن عمرو بن علي: صدوق سيىء الحفظ، هذا كلُّه من كلام العسقلاني، ثم قال: ويعكس على هذا ما رواه الخطيب من طريق قيس بن الربيع عن عاصم بن سليمان، قلنا لأنس: إن قوماً يزعمون أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يزل يقنت في الفجر، قال: كذبوا، إنما قنت شهراً واحداً يدعو على حيٍّ من أحياء المشركين، وقيس ـ وإن كان ضعيفاً ـ لكنه لم يتهم بكذب.

وروى ابن خزيمة في «صحيحه» من طريق سعيد، عن قتادة، عن أنس

أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن يقنت إلاَّ إذا دعا لقوم، أو دعا على قوم، فاختلفت الأحاديث عن أنس واضطربت، فلا تقوم بمثل هذا حجة. انتهى.

وقال في حديث أنس: لم يزل يقنت. . . الخ: عزا هذا الحديث بعض الأئمة إلى مسلم، فوهم وعزاه النووي إلى «المستدرك» للحاكم، وليس هو فيه، وإنما أورده وصححه في جزء له مفرد في القنوت، ونقل البيهقي تصحيحه عن الحاكم، فظنَّ الشيخ أنه في «المستدرك». انتهى.

وأما حديث الحسن بن علي رضي الله عنهما، فقد قال أيضاً: نبه ابن خزيمة وابن حبان على أن قوله فيْ قنوت الوتر تفرد بها أبو إسحاق عن بُريد بن أبي مريم، وتبعه ابناه: يونس وإسرائيل. قال: ورواه شعبة، وهو أحفظ من مئتين مثل أبي إسحاق وابنيه، فلم يذكر فيه القنوت ولا الوتر، وإنما قال: كان يعلمنا هذا الدعاء، ويؤيد ما ذهب إليه ابن حبان أن الدولابي رواه في الذرية الطاهرة له، والطبراني في «الكبير» من طريق الحسن بن عبيد الله عن بُريد بن أبي مريم، عن أبي الحوراء به، وقال فيه وكلمات علمنيهن، فذكرهن. انتهى.

ومما يؤيد النفي: ما أخرجه الترمذي والنسائي وابن ماجة من حديث أبي مالك الأشجعي عن أبيه: صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأبي بكر وعمر وعثمان وعلي، فلم يقنت أحد منهم، وهو بدعة. قال العسقلاني: إسناده حسن.

فإن قلت: الروايات متضافرة في قنوت الخلفاء.

قلت: إنما ذلك في النوازل، كما كان منه صلى الله عليه وآله وسلم، وما زالت الأجناد في الثغور مع قوة أجناد فارس والروم، وكذلك علي في حرب معاوية والخوارج. والقنوت في النوازل محل اتفاق بين المختلفين فيه. قال العسقلاني: ورد ما يدل على أن القنوت يختص بالنوازل من حديث أنس، أخرجه ابن خزيمة في «صحيحه» كما تقدم، ومن حديث أبي هريرة أخرجه ابن حبان بلفظ: كان لا يقنت إلا أن يدعو لأحد أو يدعو على أحد، وأصله في

«البخاري» من الوجه الذي أخرجه منه ابن حبان بلفظ: كان إذا أراد أن يدعو على أحد، أو يدعو لأحد، قنت قبل الركوع. انتهى.

ثم اعلم أن كثيراً ما أوقع الناس في الخلاف تفسير الكتاب والسنةِ، وأهل العرف المتقدم كالصحابة، ومن تقدم، ومن يقرب منهم بالأعراف الحادثة، وقد ذكرنا هذا في عدة مواضع، فمنها: لفظ القنوت صار في عرف أهل الفروع لدعاءٍ مخصوص في محل مخصوص، وهو في العرف القديم أعمُّ من ذلك، فلو صح في قنوت الفجر أو الوتر قنوتٌ مستمرٌ، لما ناقض الأحاديث أنَّه قنت شهراً، ثمَّ تركه، بل المتروك المقيّد بدعاء مخصوص ومحلٍّ مخصوص، وهو ما يكون في النَّوازل عقيب الركوع أو قبله كما ورد ذلك عنه صلى الله عليه وآله وسلم وعن أصحابه، والمستمرُّ مطلق هو دعاء في الصلاة، وقد ذكر هذا المعنى ابن القيم، وكنت كثير المراجعة فيه مع العلماء، واتفق لنا مناظرة فيه مع الإمام المتوكل وأصحابه في درسٍ عام في التقرير، أوردنا عليهم هذا المعنى - أعني: تفسير الكلام المتقدم بالعرف المتأخر - وانقطعوا، وكذلك اتفق لنا معه في قوله تعالى: ﴿إنَّما المُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾. [التوبة: ٢٨]، وانقطعوا بعد أن أعنوا نفوسهم، إذ من يتكلم بمثل هذا كناسخ الشريعة لما قصروا نظرهم على أول ما طرق خلدهم، ثم وجدت كلام ابن القيم هذا، ولابن دقيق العيد إشارة إليه في «شرح العمدة»، والحمد لله على الموافقة، ليستأنس الناظر، فإن الناس إنما صاروا ينظرون إلى منِ قال، لا إلى ما قال، ولا يعرفون الرجال بالحق، إنما يعرفون الحق بالرجال.

قال ابن القيم: وأما تخصيص الفجر بالذكر في حديث أنس، فلوجهين:

أحدهما: أنه الذي وقع عليه السؤال.

والثاني: أن صلاته صلى الله عليه وآله وسلم متناسبة، إذا طوَّل في القيام، طول في سائر الأركان، وقيام صلاة الصبح طويل لطول القراءة فيها.

قال ابن القيم: القنوت يطلق على القيام، والسكوت، ودوام العبادة، والدعاء، والتسبيح، والخضوع. وأنس لم يقل: لم يزل يقنت بعد الركوع رافعاً صوته: اللهم اهدني فيمن هديت... الخ، يؤمِّن مَنْ خلفه، ولا ريب أن قول:

ربَّنا ولك الحمد ملء السماوات وملء الأرض وملء ما شئت من شيء بعدُ، أهل الثناء والمجد، أحقُّ ما قال العبد، وكلُّنا لك عبد.. إلى آخر الدعاء، والثناء الذي كان يقوله قنوت، وتطويل القراءة قنوت، وهذا الدعاء المعين قنوت. فمن أين لكم أن أنساً أراد هذا الدعاء المعين دون سائر أقسام القنوت.

ثم احتج ابن القيم على أن مراد أنس إطالة القيام بعد الركوع بما في «الصحيحين» عن ثابت بن أنس، قال أبي: لا آلو أن أصلي بكم كما كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصلي بنا، قال: فكان أنس يصنع شيئاً لا أراكم تصنعونه، كان إذا رفع رأسه من الركوع، انتصب قائماً حتى يقول القائل: قد نسي، وإذا رفع رأسه من السجدة، مكث، حتى يقول القائل: قد نسي، فهذا هو القنوت الذي ما زال عليه حتى فارق الدنيا. انتهى.

ثم احتج أيضاً على صحة توفيقه بين أحاديث أنس بما رواه سليمان بن حرب، حدثنا حنظلة أمام مسجد قتادة، قال: اختلفت أنا وقتادة في القنوت في صلاة الصبح، فقال قتادة: قبل الركوع، وقلت أنا: بعد الركوع، فأتينا أنس بن مالك، فذكرنا له ذلك، فقال: أتيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم في صلاة الصبح، فكبر وركع ورفع رأسه، ثم سجد، ثم قام في الثانية، فكبر وركع، ثم رفع رأسه، فقام ساعة، ثم وقع ساجداً، وهذا مثل حديث ثابت عنه سواء، وهو يبين مراد أنس بالقنوت، فاتفقت أحاديثه كلها، وبالله التوفيق. انتهى.

(٢/ ٢٦٠ س١) قوله: في النصف الأخير من رمضان إجماعاً.

يعني: والخلاف الماضي إنما هو في الفجر، ومثله قوله: الفريقان يجوز بغيره، فلا يتوهم تناقض كلامه، لأن منع حينئذٍ في الفجر، وتجويزه في الوتر، لكن الظاهر في سائر المانعين الإطلاق، ولم يُرْوَ من فعله صلى الله عليه وآله وسلم، ولا من قوله، فإثباته يحتاج إلى دليل، ودعوى الإجماع مدخولة بما ذكرنا.

(٢/ ٢٦٢ س٦) قوله: قلنا: لعله يريد عقيب الفجر، أو قبل نسخ الكلام.

كلام لا يحتاج إلى بيان ضعفه، لوضوحه لكل واحد. قال الإمام عز الدين:

نسخ الكلام في الصلاة لم ينسخ الأذكار فيها التي ليست بقرآن. قال في «الانتصار»: ولا يعد المشروع فيها من كلام الناس، إنَّما الكلام الذي يفسدها، كقولك: ادخل اخرج، كل اشرب، وأما الدعاء، فإنه حقيقة الصلاة وأولها وآخرها وأوسطها دعاء، فكيف يفسدها الدعاء، وهي آيلة إليه، ومتضمنة له.

(٢/ ٢٦٣ س٣) قوله: إذ بلغه قتل خبيب.

فيه انتقال ذهني، والصواب: إذ بلغه قتل أهل بئر معونة، وهم سبعون راكباً، قتلهم قبائل من بني سليم، وأما خبيب وأصحابه ـ وهم سبعة ـ فالمعترض لهم بعض هذيل، وخبيب من بينهم، أُسِرَ وقتله قريش في التنعيم، والقصتان مشهورتان في كتب الحديث وكتب السِّير، فلا تطوّل بنفسيرهما، والله الموفق.

(٢/ ٢٦٤ س١) قوله: وأنكر صلى الله عليه وآله وسلم التشميت.

يقال: التشميت: تكليم الغير، وليس بدعاء، ومحل النزاع تكلم هو دعاء، فأين أحدهما من الآخر؟.

(٢/ ٢٦٤ س٢) قوله: وإجماع العترة على منع التأمين.

قال عز الدين: فيه نظر، فإنه نصَّ في «الزهور» أن أحد قولي (ن)، وكلام (م) في «الزيادات» أنه غير مفسد، ومثله ذكره أبو مضر في «شرحه» عن (م بالله)، وذكره غيره، وأحمد بن عيسى ذهب إلى أنه سنة، فأين الإجماع. قال الإمام (ي): والمختار جواز الدعاء في الصلاة بأي شيء كان من منافع الدين والدنيا، ويُدل عليه خبر أبي هريرة أنه كان لا يقنت إلَّا إذا دعا لأحد أو دعا عليه، وخبر عليٍّ والحسن في القنوت.

قال: وقياساً على التشهد، فإنه ليس من ألفاظ القرآن، ولا يفسدها.

فإن قيل: هو مأثور، قلنا: وهذه الأدعية مأثورة، وغير المأثور بالقياس. قال: ولأن الصَّلاة موضع الرحمة وموضع الخضوع والخشوع، فهي أحق المواطن بالدعاء، فكيف يقال: إنه غير مشروع فيها؟.

(٢/ ٢٦٥ س٨) قوله: وأول ما يضع يداه.

هذه المسـألـة روى فيها كلّ ما رأى أبو هريرة ووائل بن حجر وغيرهما، وروي فيها من القول النبوي النهي عن بروك كبروك البعير، فالذي تحرر لي بعد طول المدَّة أن المنهي عنه إنما هي هذه الهيئة أن يبرك المصلي كما يبرك البعير، وهي هيئة بشعة جافية، لا تناسب هيئة العبادة، فأمر المصلي أن يحسن هيئته في ارتفـاعه وانخفاضه بتقارب أطرافه وتلاحقها، واجتناب التباين المؤدي إلى الصورة المنكرة المتفاوتة، الممثلة ببروك الجمل البعيد التناسب بين أطرافه. هذا ما لاح لي. وكان كثيراً ما يختلج في صدري، حتى إني في صلاتي كالعامل على هذا، المطمئن إليه قبل أن يتحرَّر، وأرى كثيراً من أهل الصلاح والمحافظة على الفضائل كذلك، ما لم يقبلوا على المذهب تكلُّفاً، فإذا ذهلوا، لم يكن لهم احتفال بغير التناسب، ونرجوا أن يكون ذلك مراد الشارع الحكيم سبحانه وتعالى.

(٢/ ٢٦٦ س٤) قوله: فلا يجب على الأنف.

أخرج البخاري ومسلم والنسائي وأبو داود والترمذي من حديث ابن عباس، أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «أُمرت أن أسجد على سبعة أعظم: الجبهة ـ وأشار بيده إلى أنفه ـ واليدين، والركبتين، وأطراف القدمين، ولا نكفّ الثياب والشعر». وهذا لفظ الشيخين، فإشارته صلى الله عليه وآله وسلم إلى أنفه مع أنه كان يسجد على أنفه، ومع أمره بتمكين الجبهة يدل كلُّ ذلك على أنه يلزم السجـود على الأنف تبعـاً للجبهة، ومن مكن جبهته، أصاب أنفه محل سجوده كما يصيب قصاص شعره وكور عمامته، فمن قال: سجد على قصاص شعره، أو كور عمامته، قد صدق فيما قال، لكن لا يؤخذ من تلك الصورة أنه أمر مقصود، أو أنه بدون الجبهة، فأما الشعر، فغالب الاتصال بالجبهة، وأما العمامة، فأمر منفصل، وليست في محل السجود في الغالب، وإن أصابها كما ذكرنا، فلا تقصد. ولم يصح أنه سجد عليها صلى الله عليه وآله وسلم وهي في محل السجود، مانعة من وصول الجبهة محل السجود، وأمَّا الأنف، فمتَّصل أبداً بالجبهة يلزم من تمكين الجبهة السجود عليه، وهو محل الكبر والهوان، كما

يقال: شمخ أنفه، ورغم أنفه، فالسجود عليه ملائم لمقصود السجود، وأخرج الحاكم والبيهقي عن ابن عباس: «لا صلاة لمن لم يمسن أنفه من الأرض ما يمس الجبين»، ولكن لا يلزم مما ذكرنا صحة الاقتصار عليه، كما زعم القائل به، وما ذكره المصنف من الأدلة لا تنافي ما ذكرنا، فالظاهر اللزوم، والبعيد كلام الإمام (ي)، حيث زعم إجزاء الصدغين وجوانب الجبهة لعذر أو لغير عذر، ولا وجه له، بل ينتقل إلى الإيماء، ولا يجزىء ما ذكره، إذ لا دليل عليه، ومطلق التأسي في هذا الأمر المستمر مقتض تام، فعلى المخالف إظهار المانع، أو المقتضي لخلاف الفعل النبوي لزوماً أو رخصة.

(٢/٢٦٨ س٦) قوله: ولا يجب الكشف في السبعة.

كلام المصنف في هذه المسألة لا يلائم المشهور، والذي في «الغيث» و«الانتصار» وغيرهما: أنه يجب الكشف عند (ع تضى ش ط) وعند (ح م) مذهباً وتخريجاً: أنه يصح بلا عذر، وعند (ط) مذهباً وتخريجاً: لا يجب مع العذر، ويجب مع عدمه، وأما اليدان، فالهادي، والقاسم و(قش)، ورواية عن (ح): أنه لا يجب كشفهما، و(قش): يجب، وقد بيِّن ذلك في «الشرح» بأبسط مما ذكرنا.

(٢/ ٢٦٩ س١٠) قوله: (ها) أما ركوعها، فكالرجل.

الظاهر أن الخلاف في حد ركوعها، كما في «الغيث» أنها تنتصف حال الركوع. قال: وحده بعض الحنفية بوصول أطراف البنان إلى ركبتيها، وإن المخالف يقول: تستكمله كالرّجل، فليحقق موضع الخلاف، وليس مرادهم سائر صفات الركوع؛ لأنها تضم من اللحم فيه كالسجود، والله أعلم.

والظاهر: لزوم استكمالها للركوع كالرجل، كما في السجود.

(٢/ ٢٧١ س٣) قوله: ولا ذكر فيه.

احتج على ذلك ببيت العنكبوت.

أما الأوَّل: فعدم ذكر أمر مندوب في محل لا يكون مانعاً من ذكره في محل

آخر، ولا ينبغي أن يجهل هذا أحد، إلَّا أنه خلق المتمذهبة.

وأمَّا الأخرى: فما أراها إلا سبب الحرمان، والدعاء الوارد في الأحاديث هنا: «اللهم اغفر لي، وارحمني، واهدني، وارزقني، واجبرني». ورواية «وارفعني»، ولا بأس بالجمع بينهما، ولا يلزم الحصر عليها، ولا يتعين هذا الدعاء في هذا الركن أيضاً لقوله صلى الله عليه وآله وسلم للرجل الذي علمه التسبيح، فقال: هذا لله، فما لي؟ فقال: «قل: اللهم اغفر لي... الخ»، فمضى الرَّجل وقد ضمَّ أصابع يديه، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «أما هذا، فقد ملأ يديه من الخير». اللهم إنَّا نعوذ بك أن يعوقنا عن فضلك عائق التمذهب المتلف، أو تبلونا بمخالفة من لا ينصف. اللهمَّ آمين.

(٢/ ٢٧١ س٧) قوله: قلنا: لضعف عرض له.

كيف يسوغ هذا مع تعدد الحديث، مع أن خبر أبي حميد بحضرة تلك العدّة متصدياً لوصف هديه صلى الله عليه وآله وسلم في صلاته على الإطلاق، لا لصلاة نادرة، وكذلك حديث مالك بن الحويرث عند الستة إلَّا مسلماً أنه رأى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فإذا كان في وتر من صلاته، لم ينهض حتى يستوي قاعداً. أقول: فعلى هذه القِعدة صفة الصلاة كلها، وليس فيها قيام من السجود، إذ هذه في الوتر، وفي الشفع قعدة التشهد. نعم، لو جُمع بين روايات هذه القعدة والروايات المقتضية لتركها بأنه صلى الله عليه وآله وسلم يفعلها ويتركها، لاقتضى شرعيتها وعدم وجوبها، وهذا هو الوفاء بحق الاستدلال، مع أن الرواة أنفسهم قد يذكرون ويتركون لأيٍّ عارض، كما في حديث الساعدي، وحديث المسيء صلاته، وهي قضايا متَّخذة، فلا ينبغي أن يستدل بسكوت الراوي عن أمر على عدمه.

(٢/ ٢٧٢ س٣) قوله: إذ جبرهما صلى الله عليه وآله وسلم بالسجود.

هذا ليس بدليل؛ لجواز أن يكون الوجوب مع الذكر ومع النسيان، حتى يدخل في فرض آخر يجبر بسجود السهو مع صيانة الفرض الآخر، ودليل التشهد الأخير هو بعينه دليل هذا، ولا فارق، وقد اعتمد المصنف فيه ملازمته صلى الله عليه وآله وسلم، وهي حجة ما لم يدل على خلاف الوجوب دليل.

(٢/ ٢٧٣ س٣) قوله: قلنا تورك أخيراً ليبين الجواز.

هذا ـ كما قال عز الدِّين ـ متكلف. قال: وكل فرض ونفل يجوز فيه التجويز البعيد، بل إذا ثبت فعله، كان سنة. أقول: هو المذكور في خبر أبي حميد الساعدي، لا الافتراش، كما احتج به المصنف، ولذا قال عز الدين: ليس هذا في رواية البخاري وأبي داود والترمذي. ـ يعني: لحديث الساعدي ـ قال: ولعله مذكور في رواية أخرى للأصحاب.

(٢/ ٢٧٣ س٩) قوله: وكلها مروية.

يعني: روى كل ما رأى، والذي نظُنُّ أنه لا اختلاف على الحقيقة؛ لأن الغرض إفراد المسبحة للإشارة، فالخنصر والبنصر لا يتعسر بسطهما، والوسطى في بسطها سمة صعوبة، إذا اشتغل المصلي بمهمات الصلاة، ارتفعت قليلاً، وأما الإبهام، فيحتاج بسطها إلى تكلُّف ما، فإذا ذهل عنها المصلي، تقومت، فتارة تعاقد على الوسطى، وتارة تقع على أصل المسبحة، وتارة تدخل بينها وبين الوسطى، فروى كلّ ما رأى، وليست بهيئات متعددة مقصودة، بل الغرض هيئة واحدة، هو قبض الأصابع لتنفرد المسبحة، فيشار بها منفردة، ويشهد لما ذكرنا حديث ابن عمر في «مسلم» أنه كان يقبض أصابعه كلَّها، وأشار بالتي تَلي الإبهام، فعرف أن الغرض ما يعين على إفراد المسبحة للإشارة، والله أعلم.

(٢/ ٢٧٤ س٢) قوله: واتفقوا على التزام أحدها.

الذي حمل الطحاوي على هذه الدعوى المعلوم خلافها ما رأى من عصبية كل فريق وتقويته لما اختاره إمامهم، وكثير منهم قد صرح بجواز التشهد بكلِّ ما صح روايته. وقول المصنف: الالتزام أولى أخذاً بالإجماع، إيثار لهفوات الناس على صحاح الأخبار، وذلك لكثرة بحثه في الفروع، وضعف نظره في الآثار، ويعظم في عين المرء ما كثرت ملابسته له، وإلَّا فأي أثر لخلاف مخالف مطلقاً، كيف إذا علم بطلان ما قال؟ فإن فقهاء المذاهب الشافعية وغيرهم مصرحون بجواز التشهد بتشهد ابن مسعود، وبتشهد ابن عباس وغيرهما ممَّا صح، ولا منافاة، فالاقتصار مطلقاً، ثم الحكم بأولويته شعبة من إشاعة شر الخلاف وبدعته، ورفض السنن، وهل ينبغي أن يقال: الاقتصار على قراءة

سورة أو سورتين من القرآن في الصلاة أولى من أن تؤتى كل سورة حظها، والإكثار من هذا ليس من باب البحث الذي يحتاج إليه الناظر، ولكن من باب قصر عنان هذه الأهواء وهذه القواعد التي لم تُؤسَّس على التقوى.

(٢/ ٢٧٦ س٧) قوله: قلت: وفيه نظر.

وجهه أنه يلزم وجوب جميع ألفاظ التشهد. لا أدري أي مانع من ذلك اللازم، فإنه الظاهر من فعله صلى الله عليه وآله وسلم.

وقوله: وكم قائل به.

نعم. إن سقط بعض الألفاظ في بعض الروايات احتمل عدم وجوبها، كما قد جرى على نحوه كثير من أرباب الاستدلال، وعندي أنه لا يلزم ذلك، فقد جاء ذلك فيما بين القراءات مثل حرف أو لفظة، مثل: «سارعوا» «وسارعوا» «ولي نعجة أنثى» «فصيام ثلاثة أيام متتابعات»، والتخيير بين أعم وأخص غير ممنوع، كبين الفاصل والمفصول، وقد مضى لنا نحو هذا.

(٢/ ٢٧٧ س٣) قوله: ولا حتم في غير الصلاة.

أما هذا الاستدلال ـ وقد وقع نظائره كثيراً ـ فليس بمرضيٍّ؛ لأن اللازم من الأمر هو المطلق، ولا يتعين محله إلاَّ بمعين، فالحصر على محل واحد تحكم، بل يصدق المطلق لو صلى عليه رجل في الصلاة، وآخر خارجها، فاحفظها فيما كان من هذا النمط. نعم، الدليل واضح أنه جاء البيان المأمور به في الآية، فله حكمه، سيما وقد جاء بلفظ الأمر أيضاً. أخرج الستة إلاَّ البخاري من حديث أبي مسعود البدري، قال: أتانا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ونحن في مجلس سعد بن عبادة، فقال له بشير بن سعد: أمرنا الله أن نصلي عليك يا رسول الله، فكيف نصلي عليك؟ قال: «قولوا: اللهم صلِّ على محمد وعلى آل محمد، كما صليت على إبراهيم، إنك حميد مجيد، وبارك على محمد وعلى آل محمد، كما باركت على إبراهيم، إنك حميد مجيد». والسلام ـ كما قد علمتم ـ وفي غير هذه الرواية كيفيات أخر، ويجري بينها ما قلناه في التشهدات والاستفتاحات، إلاَّ أن تعين الوارد وقفه لدقيقة قد ذكرناها عند ذكر

الصلاة خلف مقام إبراهيم، وهو أن الآية غير مجملة، فالوارد عنه صلى الله عليه وآله وسلم أحد صور ما يصدق عليه مطلق الآية، فاحرزها، فكثيراً ما يقع الالتباس بين المطلق والمجمل في ذلك.

هذا وكل التعليم جاء فيه ذكر الآل، فالمفرق بين الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وبين الصلاة علىٰ آله مفرق بين ذوي الأرحام، بل بين الوالد والولد، وكذلك ذكر إبراهيم وآله، وإن سقط في بعض الروايات، فقد عرفت جوابه ممّا مرّ، وكذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم. اللهم صل على محمد النبي الأمي، وعلى أزواجه أمهات المؤمنين، وعلى أهل بيته وذريته.

(٢/ ٢٧٧ س٩) قوله: هم بنو هاشم.

إن رجعنا إلى اللغة والنسب، فلا فرق بينهم، وقد قال العباس للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ـ وقد سأله عن أحب الناس إليه ـ فقال: «من أنعم الله عليه وأنعمت عليه». قال العباس: إنما أردت أهلكَ. قال: «علي». قال: جعلت عمّك آخرهم. قال: «إنَّ علياً سبقك بالإيمان والهجرة»، أو كما قال صلى الله عليه وآله وسلم.

وإن نظرنا أن الله سوى بينهم بحكم خص به الآل، وهو تحريم الزكاة، واستحقاق الخمس، فكذلك.

نعم، الحسنان أخصهم؛ لأنهم ابنا أفضلهم: علي، وابنا سيدة النساء، بنت سيدة الأزواج، بضعة الرسول، بل هما ابناه وسبطاه بالنصوص.

ثم قد ألحق بنو المطلب ببني هاشم، وهم درجة متأخرة عنهم في النسب، لكنه روعي لهم ـ مع قربهم ـ حفظهم لرحم بني هاشم حين قطعها المساوي لهم في الدرجة ـ بنو أمية ـ فأجرى الشارع حكم بني هاشم عليهم، فهم آل نسباً وشرعاً، وبينهم وبين هاشم ما بين القريب والأقرب في الأول، والأصل والملحق في الثاني، ولكنه بورك على النسب الفاطمي، فملؤوا الأرض كثرة وعلماً وآثاراً، وكاد باقي القرابة أن يضمحلوا مع سعي الأموية وبني العباس أن يطفئوا النّور النبوي، ويأبى الله إلاَّ أن يتم نوره.

سورة أو سورتين من القرآن في الصلاة أولى من أن تؤتى كل سورة حظها، والإكثار من هذا ليس من باب البحث الذي يحتاج إليه الناظر، ولكن من باب قصر عنان هذه الأهواء وهذه القواعد التي لم تُؤَسَّس على التقوى.

(٢/ ٢٧٦ س٧) قوله: قلت: وفيه نظر.

وجهه أنه يلزم وجوب جميع ألفاظ التشهد. لا أدري أي مانع من ذلك اللازم، فإنه الظاهر من فعله صلى الله عليه وآله وسلم.

وقوله: وكم قائل به.

نعم. إن سقط بعض الألفاظ في بعض الروايات احتمل عدم وجوبها، كما قد جرى على نحوه كثير من أرباب الاستدلال، وعندي أنه لا يلزم ذلك، فقد جاء ذلك فيما بين القراءات مثل حرف أو لفظة، مثل: «سارعوا» «وسارعوا» «ولي نعجة أنثى» «فصيام ثلاثة أيام متتابعات»، والتخيير بين أعم وأخص غير ممنوع، كبين الفاصل والمفصول، وقد مضى لنا نحو هذا.

(٢/ ٢٧٧ س٣) قوله: ولا حتم في غير الصلاة.

أما هذا الاستدلال ـ وقد وقع نظائره كثيراً ـ فليس بمرضيٍّ؛ لأن اللازم من الأمر هو المطلق، ولا يتعين محله إلاَّ بمعين، فالحصر على محل واحد تحكم، بل يصدق المطلق لو صلى عليه رجل في الصلاة، وآخر خارجها، فاحفظها فيما كان من هذا النمط. نعم، الدليل واضح أنه جاء البيان المأمور به في الآية، فله حكمه، سيما وقد جاء بلفظ الأمر أيضاً. أخرج الستة إلاَّ البخاري من حديث أبي مسعود البدري، قال: أتانا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ونحن في مجلس سعد بن عبادة، فقال له بشير بن سعد: أمرنا الله أن نصلي عليك يا رسول الله، فكيف نصلي عليك؟ قال: «قولوا: اللهم صلِّ على محمد وعلى آل محمد، كما صليت على إبراهيم، إنك حميد مجيد، وبارك على محمد وعلى آل محمد، كما باركت على إبراهيم، إنك حميد مجيد». والسلام ـ كما قد علمتم ـ وفي غير هذه الرواية كيفيات أخر، ويجري بينها ما قلناه في التشهدات والاستفتاحات، إلاَّ أن تعين الوارد وقفه لدقيقة قد ذكرناها عند ذكر

يذهب النساء، لئلا يلحق بهن الرجال، وفي رواية من حديث ثوبان: أنه يستغفر الله ثلاثاً، ثم يقول ذلك.

وأما الدعاء، ففي حديث الترمذي: أن الدعاء عقيب الصلوات من مظانّ الإجابة، وينبغي أن يكون ذلك سبيل الأذكار المشروعة بعد الصَّلاة يراد بعقيب الصَّلاة بها على الإطلاق.

وأما هذه العادة التي أحدثها الناس من قعودهم بعد الصلاة يذكر بعضهم بشيء من الأذكار، ثم يختمون ذلك بالدعاء، متابعين لإمامهم في رفع يده، وابتداء دعائه وختمه، وبعضهم - وهو الشائع فيهم - يصيح بذلك الذي كان يصيح بالتكبير والتسميع، يسمونه: المبلِّغ، ويعضهم يزيدون بعد الدعاء قراءة الفاتحة مراراً بعد أن يقول لهم ذلك الصايح: الفاتحة بنية كذا، وبنية كذا، ويسمون مجموع ذلك بالرَّاتب، بحيث يرون تارك ذلك تارك سنة، لأنهم نشأوا عليه، وصار شعاراً واضحاً، وهو ابتداع واضح، ولذا تجد العوام والمفتونين يحافظون عليه، لأنه لا زاجر لهم عنه، وكذلك عادتهم في كل بدعة في صورة الخير، وقد كثر هذا في جميع الأرض، سيَّما في الحرمين، كصياحهم بأصوات كثيرة، يصلون على النبي صلى الله عليه وآله وسلم بين الأذان والإقامة في الصوامع، وكثيراً ما يخترعون ألفاظاً منكرة.

قال في «الهدي النبوي»: عامة الأدعية المتعلقة بالصلاة إنما فعلها فيها، وقال: إن الدعاء والإمام مستقبل القبلة والمأمومون لم يكن من هديه صلى الله عليه وآله وسلم، ولم يفعله هو ولا أحد من خلفائه، ولا أرشد إليه أمته، وإنَّما هو استحسان رآه من رآه عوضاً من السنة.

وأما الأذكار، فهي كثيرة جداً، وكنت أحبُّ سردها هنا، لكنه منافٍ لغرض الاختصار، وهي مذكورة في الأحاديث، وفي الأذكار المفردة، «كالترغيب والترهيب» للمنذري، و«أذكار» النووي، وغير ذلك، فعليك تتبعها، ففيها الهدى والشفاء.

(٢/ ٢٨٥ س٤) قوله: وقصر البصر على موضع السجود. . . الخ.

هي هيئة مناسبة في نفسها، لكن الاشتغال بها مناف للإقبال عليها، وإغفال القلب عمَّا عداها، فينبغي أن يستغني بذلك، ولا يضره أين وقع البصر بعد ذلك، مع أنه ـ في الأغلب ـ يقع كذلك، لكن أولى نسيان ذلك، وما هو من قبيله بشاغل الإقبال، والذين ذكروا شيئاً من ذلك ـ إن صح أنهم رأوا ذلك ـ فإنما رأوا الوقوع، ولا دليل لهم على الاحتفال به، وهذا نحو ما ذكرناه في الانحطاط إلى السجود والرفع منه، والله أعلم.

(٢/ ٢٨٦ س٥) قوله: فإن لم يتعمَّد. . . إلخ.

أظنُّ أنَّ أحسن جمع بين أحاديث هذا الباب أنَّ القيءَ والرعاف وما هو من قبيلهما من الغالب في الغالب لا تبطل به الصَّلاة كما هو نصُّ الحديث، أو ما هو في معنى ما هو نصُّه، وتبطل فيما يدخله الاختيار في الغالب كالحدث، والله أعلم.

(٢/ ٢٨٧ س٥) قوله: الفعل الكثير.

ما لهذا الباب علاج إلَّا الرد على العرف، وأحسن علامة من قال: إذا رآه الرائي، ظنَّ أنه غير مصل. وهو بعد ذلك أمر تقريبي، وأحسنه أن ينسب من الأفعال التي وقعت منه صلى الله عليه وآله وسلم ثمَّ حال المصلِّي بعد ذلك أن أمره استبان رشده، وأمر استبان غيه، وأمر اشتبه، وهو من محال[1] الاحتياط، فيعمل على الأحوط، ويقفُ في الفتوى.

وأمَّا الرجوع إلى أن الأصل القلة، أو الأصل تحريم الأفعال في الصلاة، فصنعةُ جدل يغلب فيها من غلب، والله الموفق.

(٢/ ٢٨٩ س٣) قوله: ومن صححها في المغصوب صححها هنا.

لا كلام في ذلك بالأولى والأحرى، لكن من أبطلها هناك، لا يلزم أن يبطلها هنا لعدم اتحاد ما تناوله الأمر والنهي، وكان يلزمهم أن لا تصح صلاة العاصي بأمر آخر؛ لأنه يجب عليه التوبة، فلا تصح صلاته إلَّا بعدها، وكذلك كل فعل واجب توجه عليه ما هو أولى منه، فلا يصح من الأفعال المشروعة شيء إلَّا ما وقع في مرتبته من الإيثار الأولى فالأولى، ومن التزم هذا، اتَّسع الخرق عليه، وأبطل أعمال الخلق، فما يكاد يوفق لذلك بحسب الواقع إلَّا من شاء الله، ومن أنصف لم يكد يجد من يمثل به غير المعصوم.

(٢/ ٢٨٩ س٨) قوله: ولو خشي على صبي.

الصواب في هذا أن المفسدات مقتض فيطَّرد، إلَّا الدليل، كإجابته صلى

---

(١) كتب فوقها: محل.

الله عليه وآله وسلم، وقتل الحية والعقرب، ولا ملجىء للتأويل المتعسِّف، ولا لـردِّ الخلاف إلى الوفاق بالخروج عن البحث كما ترى.

(٢/ ٢٩٠ س٥) قوله: قلنا: نسخ بقوله: أن لا تكلموا.

هذا من التعسف الشديد، وقد تأول الإمام يحيى أحاديث الفتح بأعجب من هذا. قال عز الدين: إنه مسلك تعسف وتكلف عنه مندوحة.

(٢/ ٢٩١ س٣) قوله: في خبر ذي اليدين.

اعلم أن مدلـول هذا الخبـر وقـع من معلم الشريعة صلى الله عليه وآله وسلم، وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم: «إني لأنسَى ـ أو أُنَسَّى ـ لأُبيِّن»، وحين رآه الناس خلاف عادته المستمرة في حال الذكر، وندرت هذه الصورة، ولم يتفق مثلهـا صعب عليهم القـول بصحة مثلها، لكنهم لم يجدوا لمنعهم مقوِّماً، فمنهم من قال: لعله منسوخ ـ ككلام المصنف هذا ـ ولو كان تجويز النسخ دافعاً لدليل، لاطَّرد عند كل متعارضين، ثمَّ لا يجدي شيئاً؛ لأنه يقال: ولعله ناسخ، وكذلك من تكلَّف مسلكاً لدفع هذا الحديث، لم يأت بشيء، وكثير من كملة النظار اعترفوا بصعوبة دفعه، وأنا أقول: أرجو الله للبعد إذا لقي الله عاملاً بذلك أن يثبته للجواب بقوله: صح لي ذلك عن رسولك، ولم أجد ما أمنعـه، وأن ينجو بذلك، ويثاب على العمل به، وأخاف على المتكلفين وعلى المجتـرئين على الخروج من الصلاة للاستئناف، فإنه ليس بأحوط كما ترى؛ لأن الخروج بغير دليل ممنوع وإبطال للعمل. نعم، إن أعاد الصلاة بعد تمـامهـا بنية مشـروطة، كان فيه راحة من ألم الطبيعة، لمخالفته الناس، ولا أدري: أيريد الله منه ذلك فيه وفي سائر نظاره، وأخاف أن يكون عملاً بالهوى، إذ لم يحك صدره لدليل، ولا هو ممَّا تنبو عليه الفطرة، حتى يقال فيه: استفت قلبك، فيقوى في ظنِّي أن الاحتياط العزم على العمل بالدليل، وترك أمر الميل إلى ما أخذت عليه النفس من النزوع إلى ما نِيطت عنده التمائم، والله العاصم.

نعم، سر المسألة: هل فعل الساهي ملغى، ولو كثر الكثرة التي تبطل مع العمد، كما في صورة خبر ذي اليدين؟ فإنه صلى الله عليه وآله وسلم فعل ما لو كان عمداً، لأفسد، للكثرة وللكلام مع الغير.

والقول بعدم البطلان (ي ش ك عي) كما حكاه المصنف، وظاهره أنهم لا يتقيدون بالكثرة، ولذا فرق المصنف بين قولهم وقول من قال: يعفى قدر ما اتفق للنبي صلى الله عليه وآله وسلم في تلك القضية، وإذا ألغى فعل السَّاهي، كان كتركه جملة الصلاة سهواً يتأخر الوقت في حقه، والفرق بكلٍّ الصلاة وبعضها قد ألغاه الحديث المذكور، والله أعلم.

(٢/ ٢٩١ س٤) قوله: واللحن الذي لا مثل له.

اعلم أن هذه المسألة من أسهل أمور الملَّة الحنيفية السمحة وأصعبها عند كثير من هذه المفرعة، وليس لهم في كتاب الله، ولا سنة رسوله متشبث، وكلامهم فيها مختلف الأطراف، ولكنا نشير إلى ما لمح إليه المصنف ليقاس عليه غيره، وقد وفقه الله في الاختصار، وتورك عليه الشارح، حتى خطاه، والمخطي مخط، وحاصل كلام المصنف أن اللفظة الملحونة إن كانت توجد في أفراد القرآن أو أذكار الصلاة، فليست بكلام مفسد، إنَّما وجودها كعدمها، فلا تفسد الصلاة هنالك إلاَّ لنقص القدر الواجب، وإن كانت اللفظة ليست في أفراد القرآن أو الصلاة، فهي كلام مفسد؛ لأنها خرجت عن كونها قرآناً أو لفظاً شرع في الصَّلاة، والاعتراض على الوجهين أنَّ كون تلك اللفظة في القرآن أو في الصلاة بجوهرها فقط دون صفاتها، أو مع بعض الصفات لا يصيِّرها قرآناً ولا صلاة، فإن القرآن لم يصر قرآناً بجواهر الألفاظ، بل القرآن وكل كلام متركب من جوهر اللفظ وصفاته المتعاقبة عليه، كالرفع، والنصب، والخفض، والقصر، والمدِّ، ونحو ذلك، وكذلك ما يحصل من اجتماع بعض الكلمات مع بعض، ومن هيئة التركيب، بل ومن العوارض الحاصلة بالمقام، فاللفظ الذي وجد جوهره بدون صفاته يلزمهم أن يفسد، أو يلزمهم أن كلَّ كلام لا يضر؛ لأن الجوهر موجود فيه ـ أعني: الحروف ـ وكذلك مفردات الكلم غالب ما في الكلام، أو كثير منه موجود في القرآن، مثل: الحجر، اضرب، اخرج، الحية، زيد، يحيى، عيسى، عمران، الأنعام، البقر، الغنم، الإبل، وغير ذلك، فتجويزهم لبعض دون بعض تحكُّم، ويقال لهم: قد قلتم ـ أو الأكثر منكم ـ: إن العجمي الذي لم يفصح، ومَنْ في لسانه خلل لا يستكمل الحروف، أو لايخلصها، إن صلاته بعد بلوغ جهده تصح، فهل عجزه صيَّر ما ليس بقرآن

قرآناً، وكان قياسكم أن تمنعوا من تصفون قراءته أن يقرأ القرآن، وتسقطوا عنه القراءة، بل وجميع ألفاظ الذكر في الصلاة، فيستوي هو والأبكم في سقوط الذكر، وهؤلاء أهل الإسلام لا يكاد يتم صحة اللفظ منهم إلا في أفراد أهْل العناية بذلك، بل وسهولة الأداء، والقراءة بلحون العرب بخلاف المتكلفة والمتشبهين بأنغام المغنِّين، فقلَّما تصح صلاة على أصلكم، ولم يصح عن السَّلف شيء تتأسُّون به، وقد كان العجم يدخلون في دين الله أفواجاً، ولم يرو التفات السَّلف إلى معاناتهم وتهويل أمر اللحن، وقد خرج صلى الله عليه وآله وسلم على جماعة ما بين أسود وأبيض، وعربي وعجمي، وهم يقرؤون القرآن، فسرَّه ذلك، وحمد الله عليه، وقال: «اقرؤوا، فكل حسن، وسيأتي قوم يقومونه كما يقوم القداح، يتعجلونه، ولا يتأجلونه، يحفظون حروفه، ويضيعون حدوده». أو كما قال صلى الله عليه وآله وسلم.

(٢/ ٢٩١ س٨) قوله: وإنَّما يفتح في الجهرية في القراءة... إلخ.

قد صح في الأحاديث قولاً وفعلاً جواز الفتح مطلقاً، بل ندب إليه، وأُكِّد وأُمِر به، وهو داخل تحت قوله تعالى: ﴿وتعاوَنُوا على البِرِّ والتَّقْوَى﴾. [المائدة: ٢]، وفيه حفظ الصلاة المأمور بها، والسَّلامة من إبطال العمل المنهي عنه.

وأما دعوى المصنف أن الأصل التحريم، فبناء على أصل فاسد، إذ التسبيح غير محرَّم، والتصفيق - وهو للنساء - فعل يسير، ثمَّ قد صرح به الشارع أمراً، وقرَّره لأصحابه مراراً، ولام من لم يذكره بعض الآيات.

وعلى الجملة، فهذه من واضحات المسائل، ولا يلجأ إلى اللَّدَدِ فيها إلاَّ المتمذهب العاطل، ولقد أحسن الإمام عز الدين حين قال في «الشرح»: هذا من الغلوِّ، وأين الدليل على إفساد ذلك في الأصل. وقال: ومن العجائب تجويزهم رفع الإمام التكبير ليعلم من بعده، ورفع أهل الصف الأول إعلاماً لمن بعدهم، ثم جعلوا رفع المؤتم به ليعلم الإمام مفسداً. انتهى.

(٢/ ٢٩٢ س٧) قوله: حرفان فصاعداً.

السنة أحق من هذا التعليل العليل، وحديث علي صريح: كان لي من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الليل والنهار مدخلان، وإذا جئته وهو يصلي، تنحنح.

وقد اختار الإمام يحيى ما ذكرناه، قال: لأنه لا يُسمَّى المتنحنح متكلِّماً، وقوَّاه عز الدين.

(٢/ ٢٩٢ س١٠) قوله: والقراءة الشاذة. . . إلى آخره.

اعلم أن الذي نذهب إليه، وعليه ظاهر أمر جميع القرآن، ما صح نقله، فهو قرآن، وما لا، فلا، وليس لنا قرآن شاذ، وليس لهم دليل على ما زعموا، إنما جماعة المتأخرين من غير أهل الآثار رأوا التئام الناس على بعض أهل الاعتناء بالقراءة الذين اتفق لهم اتباع، كما اتُّفق لأهل الفقه، فحصروا القرآن على ما عندهم، كما حصر أولئك المذاهب في المشهورين، وهو صنيع من ترامى به القصور والغفلة والتقليد، ولقد قال ابن الجزري لابن السبكي: من زعم من الأئمة أنَّ ما وراء هذه السبع المشهورة شاذٌّ؟ منكراً أن يكون أحد قال ذلك، فما وجد من الجواب إلَّا أن قال: وهو ظاهر قول ابن الحاجب، ثم أنكر ابن الجزري أن قول ابن الحاجب يصدق على ذلك. وأقول: مَن ابن الحاجب حتى تدور عليه هذه الرحى، ثم مستندهم بيت العنكبوت، وهو أنَّ العادة تقضي بتواتر القرآن، فما تواتر فهو قرآن، وما لا، فلا، والجواب أن ذلك مسلم في جملة القرآن، وجمهور التفاصيل، وقد تواتر - بحمد الله - أكثر مما قضت به العادة.

وأما التفاصيل التي هي محل الخلاف في القراءات في صفات الألفاظ، ويسير جواهر الكلم وكلمات يسيرة، فلا نسلم قضاء العادة بذلك، وهذا مراد الزمخشري وأئمة الدين غير المقلدين.

ثم اعلم أن وزان هذه القراءات المنتشرة التي ينكرها هؤلاء وزان الحديث النبوي، فإنها ملأت الأسماع والأبصار، وصح منها ما لا يمكن دفع جملته إلَّا بإنكار الضرورة وبالمكابرة، كما أن الحديث النبوي كذلك، فلو قال القائل:

كلُّ حديث غير متواتر فالجملة باطلة، لكان منكراً للجملة المعلومة، فكذلك جملة القراءات، فإن سلم المخالف الجملة، وقال: لا يلزم من ذلك الاعتراف بفرد أنه قرآن. قلنا: إذا اعترفت بالجملة، فقد صح بعض غير معين، ولم يتواتر ذلك البعض بعينه، فبعض القرآن غير متواتر، وهو المراد، وليت شعري: أي فرق بين الكتاب والسنة، فكلٌّ من عند الله بواسطة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وكلٌّ مكلف بمعرفته وحفظه، وفي قضايا الصحابة ما يدل على ما ذكرنا، ولذا اهتم أبو بكر وعمر بجمع القرآن، وقال زيد بن ثابت: ما وجد آخر «براءة» إلاَّ عند خزيمة بن ثابت. وهذا الدليل الذي حررته مما تفضل الله به عليَّ، ما علمت أني سبقت إليه.

دليل آخر: كل من يتعلم القرآن قديماً وحديثاً إنما يأخذه عن الفرد والأفراد بلا نكير بين المسلمين، ثم لا يشترط في عمله به أن يدور على القرَّاء يسمعه منهم، حتى يتواتر له كل آية آية، وقليل من التفت إلى ما يتضمن ذلك، أو وقع له بعد بحسب الاتفاق، فيلزمكم أن الناس كلهم ـ إلاَّ من اتفق لهم ذلك ـ ليس عندهم قرآن، وأيضاً جهلوا، فأيدتكم هذه أن ما لم يتواتر، فليس بقرآن، إذ زعموا أنه قرآن، والحال أنه لم يتواتر، إذ لو تواتر لهم، لكان قرآناً، فيجب تواتره لنا.

هذا قليل من كثير مما ينبغي لهذه المسألة، لشيوع مفسدتها بلا شبهة تروج عند المتَّقين غير الغافلين أو المقلدين المتغافلين، وفي هذا بلاغ وتنبيه لمن خاف مقام ربه، ونهى النفس عن الهوى، فإنَّ ردَّ وحي الله وكلامه أمر عظيم، وخطب جسيم، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

فصـــل
ويكره ترك سننها

(٢/ ٢٩٥ س٣) قوله: وتخصيص الإمام نفسه.

إن قيل: غالب ما جاء عنه صلى الله عليه وآله وسلم مِنْ فعل وتعليم الخصوص، قلنا: ذلك بحسب الأصل، أما في التعليم، فلأنه إنَّما وقع في

الغالب لتعليم فرد معين أو مبهم، نحو: إذا قام أحد في الصلاة، فليقل، أو نحو ذلك، وأمَّا المروي عنه صلى الله عليه وآله وسلم من فعله، فكثيراً ما قاله في قيام الليل وأحوال الانفراد، وأما أحوال الاجتماع ـ كصلاة الاستسقاء وغيره، فبـالجمـع، ونهيُ الإمـام أن يخصَّ نفسه عامٌّ، وروايات ذلك متضافرة، فلا يعارض ذلك الأفعال من تعليم وغيره، لإمكان الجمع لعدم المنافاة.

باب صلاة الجماعة

(٢/ ٣٠٠ س١) قوله: وهو أن يدرك الإمام في الركعة الأولى.

لفظ الحديث: يدرك التكبيرة، وهو أن يكون حال إدراك الإمام منتظماً في جملة المصلين، يكبر بعقب الإمام، وإذا رتب الفضل على ذلك، لم يلزم أن يدرك من تأخر عنه، والله أعلم.

قال عز الدين: لا يُعدُّ مدركاً للتكبيرة كما في رواية أصحابنا، ولا أنه لم يفته، كما في رواية أهل الحديث، إلَّا مع سماعها، وهو أقل ما يعتبر في ذلك، إن لم نقل بأنه يريد أن يكبر حال تكبير الإمام، وهو السابق إلى الأفهام. انتهى.

(٢/ ٣٠١ س١) قوله: أو سقوط مرتبة... إلخ.

ليس هذا من الدين المحمدي العربي في شيء، بل من أخلاق كسرى وقيصر، وكيف ينحط بما به يرتقي. هذه أنظار مجرَّدة عن أن يلتفت بها لفت الأخلاق النبوية، وقد كانت وفود العجم والرُّوم ترد على السَّلف، ولم يحط ذلك من قدرهم عندهم، بل زادهم هيبة وجلالة، بل ما تحامى من ذلك جبابرة الأموية وبني العباس، فضلاً عن الخلفاء الراشدين، ولم يرد عمر إلَّا كثرة شغل الخلافة، ولذا جاء بالبناء الدال على ذلك، مثل: الحِثِّيثى، والرِّمِّيّى، والهجِّيرى، فإنها تشغله عن المحافظة على الأوقات لأجل الأذان، بخلاف الإمامة؛ لأنه لا بد أن يصلي ويعتمد على غيره في مراعاة الأوقات.

وعلى الجملة، فهذا من المصالح المرسلة، بل المضادَّة للأمر بالاتباع والتأسي، فلا يلتفت إلى ذلك، ولو أراد عمر ما زعموا، لم يكن فيه حجَّة، إذ الحجَّة فعل صاحب الشريعة صلى الله عليه وآله وسلم.

(٢/ ٣٠١ س٣) قوله: والعمى عذر

أخرج مسلم والنسائي من حديث أبي هريرة، قال: أتى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم رجل أعمى، فقال: يا رسول الله، إنه ليس لي قائد يقودني إلى المسجد، وسأل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن يرخِّص له، فرخَّص له، فَلمَّا ولَّى، دعاه صلى الله عليه وآله وسلم، فقال: «هل تسمع النداء؟». قال: نعم، قال: «فأجب». وأخرج أحمد، وأبو داود، وابن ماجة، وابن خزيمة في «صحيحه» والحاكم مثله من حديث عمرو بن أم مكتوم، وأنه السائل. قال: قلت: يا رسول الله، أنا ضرير، شاسع الدار، ولي قائد لا يلائمني، فهل تجد لي رخصة أن أصلي في بيتي؟ قال: «أتسمع النداء؟» قال: نعم. قال: «ما أجد لك رخصة». فهذا الدليل النبوي أولى من الآراء.

فإن قلت: كما أن في هذا دليلاً على ما ذكرت، ففيه دليل على وجوب الجماعة.

قلت: هي من شعائر الدين، وآكد السنن كنظائرها، قوَّت السنة أمرها، كالوتر، وغسل الجمعة، بل هذه أقواها، لكن أدلة عدم الوجوب قوية كما مرَّ، وأمَّا هذا الحديث، فلمَّا كان مع رجل من أهل المحافظة على الأمور الدينية وفضائل الشريعة، الذين ينزلونها منزلة الواجب، فسأل الرُّخصة لذلك، وعاملهُ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بذلك؛ لأنه أمر مناسب، مع بيان عدم الوجوب بأدلته، ونحوه قول عبد الله بن عمرو، وقد حضَّه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على الاقتصاد، فراجعه في ذلك، ثم قال بعد أن طعن في السِّنِّ: وددت أني قبلت رخصة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فليحفظ هذا، فهو أمر كلِّي، يجيء في عدة مواضع، يؤمر المرء بالفعل، ويلام على الترك نظراً إلى حاله، مع وجود دليل على عدم الوجوب العام، ولكن يكون بمنزلة من هو مثله، كما قال صلى الله عليه وآله وسلم للبدوي الذي سأله عن الوتر: «ليس لك ولأصحابك، إنَّما هو لأهل القرآن» على معنى: ما دمت راغباً عن الفضائل، فإذا صرت راغباً فيها، سلك به مسلك أهلها.

(٢/ ٣٠١ س٤) قوله: ويراسل الإمام .. إلخ.

في الكلام استعجام وعدم التئام، أو فيه سقط، نحو: فإن خشي، أو: فإن غاب، صلى أحدهم، كفعل أبي بكر وعبد الرحمن.

(٢/ ٣٠٢ س١) قوله: وتجب نية الائتمام، لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إنما جعل الإمام ليؤتم به».

أقول قد بين صلى الله عليه وآله وسلم، وفصَّل الائتمام الذي أراده بقوله: «فإذا كبَّر فكبروا.. إلى آخره»، وقد قدمنا أن لكلِّ فعل مقصود منوي، فكلُّ مؤتم قد نوى، وأما الإمام، فلا يلزم ذلك، ولا دليل عليه. والحاصل أن العلاقة بين الإمام والمؤتم هو ما بيَّنه الحديث المذكور، ولا دليل فيه على ما سوى ذلك، وقد أكثر المصنف من الاحتجاج به في كثير من أحوال الجماعة من دون بيان وجه الدلالة، فيتيقظ له.

(٢/ ٣٠٥ س٣) قوله: لنا لم يفصل الدليل.

إنما الدليل لمن حضر مسجد الجماعة لئلاَّ يتطهر، بخلاف المسلمين، كأنه ليس بمسلم، ولا دليل على خلافه، وما عداه داخل تحت النهي عن الصلاة مرتين، ثمَّ بينه وبين أحاديث النهي عن الصلاة بعد العصر عموم وخصوص، والعمل بها لظهورها وتواتر معناها، ولوجوب إيثار ترك المحرم على الإخلال بالواجب لو فرض وجوب الإعادة مع الجماعة، كيف والقوي أنه للإرشاد، ولعلَّه لا يقول بالوجوب أحد.

(٢/ ٣٠٥ س٤) قوله: والفريضة تكون الأخرى.

هذا رأي ضعيف المتمسك، والعقل والنقل على خلافه، فالروايات بين مطلقة وناصة على أن الأولى هي الفريضة، وهذه الرواية التي في «البحر»: وإن كنت قد صلَّيت، فلتكن تلك نافلة وهذه مكتوبة - إن كان النظر إلى اللفظ، فالأولى مذكورة بعد الأخرى، فتدل على مثل سائر الروايات، مع أن الإشارة إلى المعاني تصح كيف شئت؛ لأنها غير مشاهدة، ثم لو صح له ما ذكر، رجحت الروايات المتكثرة، مثل: حديث يزيد بن الأسود: شهدت مع النبي صلى الله

عليه وآلـه وسلم حجته، فصليت معه الصبح في مسجد الخيف، فلمَّا قضى صلاته، وانحرف، إذا هو برجلين في القوم لم يصلِّيا معه. قال: «عليَّ بهما»، فجيء بهما ترتعد فرائصهما. قال: «ما منعكما أن تصليا معنا؟» قالا: يا رسول الله، إنا كنا قد صلينا في رحالنا، فقال: «لا تفعلا، فإذا صليتما في رحالكما ثم أتيتما مسجد جماعة، فصليا معهم، فإنها لكما نافلة». أخرجه أحمد، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، والدار قطني، وابن حبان، والحاكم، وصححه ابن السكن.

وأخرج مسلم من حديث أبي ذر: حديث: «كيف بك إذا كان عليك أُمراء يؤخرون الصلاة عن وقتها». وفيه: «فإن أدركتها، فصل معهم، فإنَّها لك نافلة».

وأخرجه من حديث ابن مسعود أيضاً والبزار من حديث أوس. وأخرجه من حديث محجن الـديلمي، مالـك في «المـوطـأ»، والنسـائي، وابن حبـان، والحاكم، وثَمَّ غير هذه الروايات.

ويعـارض الـرواية الأولى منـع إعادة الصلاة مرتين، ولم يثبت لها صورة متيقنة، ووهم العسقلاني، وظنَّ أن حديث: «ألا رجلٌ يتصدق على هذا» نص في الإعادة، وليس كما ظنَّ؛ لأن الصدقة تحصلُ بالنافلة.

ثم العقل أنه إذا أتى بما كُلِّف به، لا يعود إلَّا بتكليف آخر، وقد تكلَّف العذر عن هذا في «الغيث» بما مضمونه: أن سقوط الفرض بالأولى موقوف على عدم أخرى، وهذا تكلُّف بلا ملجٍ.

هذا، وقول ابن عمر لمن قال له: أيتهما أجعل صلاتي: ليس ذلك إليك، إنما ذلك إلى الله، لا ينافي ما ذكرنا؛ لأن الله قد بين لنا في الأدلة المذكورة من العقـل والنقل أن الأولى هي الفريضة، وأكد ذلك بمنع تكرير الفريضة، ولم تصح صورة منصوصة في التكرير، فالذي أخذ من قول ابن عمر الاحتمال، لم يصب الاستدلال، لعدم دلالة قوله على ذلك، ولأن قوله ليس بحجَّة.

(٢/ ٣٠٥ س١١) قوله: إذ دليل الجماعة لم يفصل... إلخ.

إن أراد مطلق الشرعية، فهو كما قال، وإن أراد التأكيد، فبينهما بون بعيد،

لعدم أمرهن بالمحافظة عليها مع الرحال، أو منفردات.

فصـــل
فيمن يصلح للإمامة

اعلم أن البيِّن من الشروط ما فصله حديث: «إنما جعل الإمام ليؤتم به. . . إلخ». فعلى هذا؛ كلُّ من صحت صلاته، صحت إمامته، ثم ننظر في كلِّ مانع يُدَّعى، فعلى هذا: تصلح إمامة من نقصت طهارته - كالمتيمم - أو صلاته - كالقاعد - ولم يقم دليل على خلاف ذلك، بل صلَّى عمرو بأصحابه وهو متيمِّم، وقرره صلى الله عليه وآله وسلم، وصلُّوا خلفه صلى الله عليه وآله وسلم وهو قاعد، ولم يصح نسخه.

وأما الأفضل، فوافد القوم أفضلهم، وقد فصَّلَتِ السنة مواضع من الخير والأولوية، كما في هذا الكتاب وغيره، فلا يطول بذلك.

(٢/ ٣١٢ س٢) قوله: قلنا: يعني: باطناً جمعاً بين الأخبار.

هذا الجمع من أركِّ الكلام، لكن لا ملجىء إليه، فإن حديث: «لا يؤمنكم» ليس له رواية صحيحة في كتب الحديث، والمقابلة له - وإن كثرت - ضعيفة، ولو فرض بلوغ ذلك حد العمل به أو ما يقرب منه، فالجمع أن النهي للإرشاد، وشواهده كثيرة، ولذا ادعى المصنف الإجماع على الكراهة، والأحاديث المقابلة لبيان الجواز، وهذا الحاصل لا يخالف الأصل الذي ذكرنا.

(٢/ ٣١٢ س٨) قوله: ومن ائتم بمن خالفه .

هذه المسألة جائزة على ما ذكرنا من التأصيل، ووافقه فعل الصحابة، فإنه جرى بينهم خلاف في عدة مسائل، ولم يلتفتوا إلى هذه المسألة التي أحدثها المبتدعون في القرن السادس، وفرقوا جماعة المسلمين، وأفسدوا عماد الدين في أشرف الأماكن، ونشأ على ذلك من المفاسد ما لا يخفى على المبصرين.

وأصل شبههم ما جاؤوا به من قِبَلِ أنفسهم من قولهم: علق صلاته بصلاته، وليس بينهما من العلاقة غير ما ذكرنا من اعتبار المتابعة على ما نصَّ

عليه الشارع وفصَّله، ثم لا تخلو الصلاة عن كون تفاصيلها ظنية، والحق غير متعيِّن، فصلاة كلّ صحيحة. على أنهم ـ أو غير النادر منهم ـ لم يمنعوا ذلك قولاً، ولا تجنَّبوه فعلاً، بل أعجب من هذا أن ترى متعبِّديهم يكررون الفريضة في مكة مع الجماعات، فحصل من مجموع حالهم غرض الشيطان، ولم يراعوا علتهم الفاسدة التي اعتلوا بها. والله المستعان.

(٢/ ٢١٣ س١٢) قوله: ولا يأتم رجل بامرأة.

الحجة على هذا الواضحة: قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «كل أمر ليس عليه أمرنا فهو ردّ»، أو كما قال، ولم يرو ذلك قط، وما أبعده عن المناسبة، «ولا يفلح قوم تولى أمرهم امرأة»، ولا فرق في جميع ذلك بين الفريضة والنافلة، وقول الطبري ومن معه ظلمات بعضها فوق بعض، وأما عكس المسألة، فلا مانع، وقد فعلت ذلك عائشة، وحجج المصنف ظاهرة السقوط، وقد ذكر ذلك عز الدين، وأمثلها: منع عليّ، وهو توقيف، وفيه من التلون دعوى أنه توقيف، ولا وجـه له، لكنهم يفعلون ذلك كثيراً مع وضوح إمكان النظر، وقد ذكره عز الدين. وأما قوله: فهو كالإجماع، فأعجب.

(٢/ ٣١٤ س١٢) قوله: ولا بالصبي.

قد علمت مما قدمنا أن صلاته صحيحة، فحديث عمرو بن سلمة مطابق لذلك، والرد بناء على أصل فاسد.

(٢/ ٣١٥ س٣) قوله: (مدحق) يصح ويقعدون.

الظاهر بعد النظر في الأحاديث، هذا وإن قيامهم كان نظراً منهم في أول الصلاة، فتحمل عليه رواية ذلك، ثم الأمر بالقعود مبين تأخره سواء كان ذلك في صلاة أو في صلاتين، وأما حديث النسخ الذي ذكره المصنف، فلم يصح، ولو صح لم يخالف قعود المؤتمين، بل يكون طبق أمره القائمين بأن يقعدوا.

(٢/ ٣١٥ س٩) قوله: وإذا تخللت المكلفة.

هذه المسألة كلها ليست من جنس ما ينظر فيه.

٢/ ٣١٦ س١٠) قوله: (م) فإن شاء خرج، وإلَّا انتظر.

هذا المذهب أسلم المذاهب من التحكم، إلَّا أنه إذا صلى معه في أولييه، كان الـظاهر الخروج لعدم الدليل المسوغ للانتظار، وما قاسوه عليه من نحو المستخلف يجيء فيه مثل هذا المنع.

فصـــل
وتكره خلف من عليه فائتة(١)

هذا ساقط من عندنا كما مضى.

(٢/ ٣١٨ س٥) قوله: أو كرهه الأكثر صلحاً.

هذا التقييد من آرائهم، والأحاديث تشمل أن يكرهه، ولو واحد، والمقام مخصص للكراهة التي هي عدوان، فليست بداخلة، وهو ظاهر.

(٢/ ٣٢٢ س٢) قوله: قلت: حديثنا أصرح.

هو كما قال؛ لأن أبا بكرة أحرم، ثمَّ دب راكعاً إلى الصفِّ، فغايته كعروض بعض المفسدات في لحظة. وقد قدمنا في شرائط الصلاة أن ذلك مفعولاً؛ لأنه لا يسمى باسم تلك الصفة، سيَّما وقد فعله هنا لعذر، وجاهلاً ومجتهداً، ظنَّ في نظره أنه لا يضرُّه، فلم يتحقق كونه وقف موقف نهي، إنما تبين عدم صحة اجتهـاده، وحـديث القائل بالفساد ظاهر في أنه وقف موقف نهي، غايته أنـه يدخله بعض تشكيك بأنها صورة فعل، فإن ظهر لك الظهور، فبها ونعمت، وإلَّا، فالأصل صحة الصلاة، والله أعلم.

وهذا على رواية أبي داود والترمذي من حديث وابصة بن معبد، رأى رسول الله صلى الله عليه وآلـه وسلم رجلاً يصلي خلف الصفِّ وحده، فأمره بإعادة الصلاة، وكذلك عزاه ابن حجر في «التلخيص» إلى الدار قطني، وابن ماجة،

---

(١) ٢/ ٣١٨.

وابن حبَّان. قال: ورواه أحمد من حديث علي بن شيبان، وقال الأثرم عن أحمد: هو حديث حسن. ولأبي داود في «المراسيل» من رواية مقاتل بن حيان مرفوعاً: «إن جاء رجل، فلم يجد أحداً، فليختلج إليه رجلاً من الصف، فليقم معه» فما أعظم أجر المختلج.

وفي الباب عن ابن عباس، أخرجه الطبراني في «الأوسط» بإسنادٍ واهٍ، ولفظه: أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أمر الآتي ـ وقد تمت الصلاة ـ أن يجذب إليه رجلاً يقيمه إلى جنبه. انتهى.

وهذه الروايات تشهد للذي أشار إليه المصنف، ولفظه: أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال لرجل صلى خلف الصف: «أيها المصلي، هلاَّ دخلت في الصفِّ أو جررت رجلاً من الصف. أعد صلاتك». أخرجه الطبراني في «الأوسط» من حديث وابصة أيضاً، وفيه السري بن إسماعيل، وهو متروك، لكن له طريق أخرى في «تاريخ أصبهان» لأبي نعيم في ترجمة يحيى بن عبدويه البغدادي، وفيه قيس بن الربيع، وفيه ضعف. قاله العسقلاني أيضاً. وفي «الجامع الكبير» للسيوطي: «لا صلاة لمن صلى خلف الصف فذّاً» أخرجه ابن قانع عن عبد الرحمن بن علي بن شيبان عن أبيه، عن جده فهذه الروايات تبين مراد الحديث، ويغمض معها قولنا: صورة فعل، ويقوي أيضاً أن موقف المنفرد المذكور هو المفسد لأجل النهي كثرة عناية النبي صلى الله عليه وآله وسلم بتسوية الصفوف، والأمر بتمام الأول فالأول، والأخبار بالعقوبة بمخالفة الله بين قلوبهم بسبب عدم التسوية، والله أعلم.

وافهم كلام العسقلاني أن لا تعد في حديث أبي بكرة من الإعادة، لا من العود، ولا أرى لذلك وجهاً إلا ارتسام المسألة في ذهنه من كلام الفقهاء، فتسارع إلى ذهنه من الحديث ذلك، ووافق ذلك المعنى مذهبه، ويرد ذلك مع ظهور نبوته رواية الطبراني. «زادك الله حِرْصَاً، ولا تَعُدْ، صلِّ ما أدركت، واقْضِ ما سَبَقَكَ».

(٢/ ٣٢٢ س٤) قوله: وآخر صفٍّ على الجنازة أفضل.

ليس فيما ذكر علة تعقل، ولا حديث يتبع، والله أعلم ما هذا الحديث

الذي ذكره المصنف رحمه الله.

(٢/ ٣٢٤ س١٣) قوله: أقرب من إمامه إلى الكعبة.

قد أوهم أن الخلاف في هذه الصورة فقط، وفي المسألة ثلاثة مذاهب:

الأول: للجمهور: الناصر وأبو حنيفة والشافعي، وغيرهم يجوز الاستدارة مطلقاً.

الثاني: المنع مطلقاً، وهو المحكي عن الهادي.

الثالث: التفصيل: يجوز بشرط أن لا يكون المأموم أقرب إلى الكعبة من الإمام، وهو قول أبي العباس، والمنصور بالله، وإليه أشار القاسم، وقد حمل عليه قول الهادي هكذا حكاية الخلاف في «الغيث»، وفيه مخالفة «للبحر».

أقـول: من غريب أمر هذه المسألة أنه لم يذكر كيفية الصلاة في عصره صلى الله عليه وآله وسلم وبعده، وإنما ذكروا أنَّ أول من أدار الصفوف، ففي «الأوليات» للسيوطي: أول من أدار الصفـوف حول الكعبة: خالد القسري، قال: كان الناس يقومون في شهر رمضان في أعلى المسجد الحرام، فركز حربة خلف المقام بربوة، فمن أراد، صلى مع الإمام، ومن أراد، طاف، وركع خلف المقـام، فضاق على الناس أعلى المسجد، فأدارهم حول الكعبة، فلزم من ذلك أنه أمر حادث.

وأقول: اللازم من هذا إنما هو عدم الإدارة الكاملة، وأمَّا كون الصفوف يكون فيها بعض تحليق في أطرافها، بحيث يكون طرف الصف إلى غير جهة الإمام، فليس بلازم مما ذكر من حدوث الاستدارة إن صح ذلك.

ووجه ما قلنا: أنَّه صلى الله عليه وآله وسلم كان يصلي خلفه الجمُّ الغفير، فقد غزا غزوة الفتح بعشرة آلاف، غير من لحق بهم من أهل مكة وغيرها، وقلَّ من يترك الصلاة خلفه صلى الله عليه وآله وسلم وجهته صلى الله عليه وآله وسلم من الكعبة إنما يكونُ مقدار الصف فيها نحو عشرين رجلاً، فهل ترى أنه صلى خلفه ذلك الجم الغفير في الغزوة المذكورة، بل وفي حجة الوداع، وقد قيل:

إنه حجَّ معه أربعون ألفاً، وسائر الحجيج نحوهم، أو أكثر منهم، فهل صلوا مقتصرين على نحو عشرين رجلاً في الصف، أو يزيد قليلاً في الصفوف المتأخرة؟ إذاً للزم أن يكون آخر صف في عرق الجبل أقصى الشعب، ثم لا يكمل الناس كلهم. ومعلوم أنهم لم تكن صلاتهم كذلك، أو نحو ذلك، وإذا كان الظاهر استقبال بعض الصفوف لغير جهة الإمام، فلا فرق بين ذلك وبين سائر جهات الكعبة، فإنه في معنى الاستدارة، ثم الذي قرب من الكعبة مثل الإمام، أو أقرب في معنى مَنْ بَعُدَ في غير جهة الإمام، لحيلولة القبلة بينهما، والتقدم إنما هو نسبي، وغايته أن ينسب إلى الكعبة في جهة الإمام؛ لأنها التي استقبلها الإمام، لا المغرب مثلاً، وأرجو أن هذا تدريج نافع لم أُسبق إليه، والحمد لله.

(٢/ ٣٢٣ س١٥) قوله: ولا يضر بُعد المؤتم.

حاصل كلامه أنه لا يضر في المسجد البعد بلا تحديد مهما أمكنه الاقتداء بالإمام لتمكنه من معرفة أفعاله، ولا يغتفر في غيره إلا دون القامة. والوجه في المحلين الإجماع، ومنع ما عداه، لأنه في معنى البعد المفرط الذي لا يتمكن معه من الاقتداء للإجماع على ذلك، والاعتراض عليه: أنه لا فرق بين المسجد وبين غيره، وفرق في غيره، بينما يتمكن معه من الاقتداء، وما لا، فالمعتبر إنما هو التمكن ليحصل المقصود، وهو الذي يتضمنه قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إنما جعل الإمام ليؤتم به، فإذا كبَّر، فكبروا». . . الحديث كما تكرَّر، وأمَّا سائر المذاهب من المحددين ـ كالشافعية والحنفية ـ فتحكم غير مستند إلى دليل.

(٢/ ٣٢٤ س٥) وأما قوله: خلاف فعل السلف.

فكلامنا إنما هو في الصحة وعدمها، وأما صورة المستمر في السلف ـ بل المستمر في عصره صلى الله عليه وآله وسلم ـ فهو التئام الجماعة، ورصُّ الصفوف، وأن يتموا الأول فالأول، أكد ذلك قولاً وفعلاً غاية التأكيد، لكنه ما علم قائلاً بلزوم تلك الصورة بلا انخرام هيئتها؛ لأن مجرد الفعل غير كاف في التحتم، أو لغير ذلك، فالمتيقن ما أشار إليه الحديث المذكور، وتضمنه، وما

عداه يحتاج إلى برهان، والله المستعان.

فإن قلت: فيلزم على هذا التحرير صحة تقدم المؤتم لعدم تضمن الحديث له.

قلت: إن لم يمنع مانع، فلا بأس، وإن منع، كان دليلاً، ولم يذكروا مانعاً صحيحاً، وقولهم: خلاف قالب الإمامة: إن أرادوا المعروف المستمر، وكلامنا في الصحة، لا في الأولى، وإن أرادوا قالباً غير ذلك، فلما يتم صنعته. وبهذا يعرف عدم ضرر الارتفاع والانخفاض.

فصـــل
وتجب متابعته

من قال: إن صلاة المؤتم تفسد بانفراده، فالوجوب على ظاهره؛ لأنه خروج من الفريضة بلا عذر في الفريضة، فالوجوب متحقق بهذين الشرطين، والمصنف قائل بهما، إذ لا تصح عنده النافلة جماعة، أمَّا من خالف في ذلك، ولم يقل بوجوب الجماعة أيضاً، فلا وجوب، لكن يقول هنا: ويشترط في إحراز الجماعة وفضليتها المتابعة، إن بعضاً وإن كلًّا، ثم دليل هذا: «إنما جعل الإمام ليؤتم به»، فالمتحقق من المتابعة المشترطة ما فصله الحديث، وما عداه يقف على الدليل، لأن الأصل أن الصلاة المنفردة صحيحة، ولا يزاد عليها في الجماعة إلَّا ما دلَّ عليه دليل، ومقتضى الحديث أن يشرع المؤتم بالمتابعة المأمور بها بعقب تحقق ما توبع به، فلا يكبر حتى يفرغ الإمام من تكبيره، ولا يركع حتى يفعل الإمام ما يُسَمَّى ركوعاً، وكذلك السجود، لأن هذا مقتضى حقيقة اللفظ، فلا يعدل عنه إلَّا بدليل.

(٢/ ٣٢٦ س٥) قوله: لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا تختلفوا على إمامكم».

المتيقن: لا تختلفوا فيما أمرتم بالموافقة، وإذا عزل عنه ولم يرد المتابعة، لم يسم مخالفاً ولا موافقاً، إذ لا نسبة بينهما حينئذٍ، والأصل عدم اللزوم، سيما فيما أصله غير لازم، كما نحن فيه، وقد تركهم صلى الله عليه وآله وسلم في

الصلاة حتى اغتسل، وتمموا صلاتهم معه، فلا يضر الانفراد: متقدماً، ومتأخراً، ومتخللاً، وهذا الكلام كله في محل المنع، فعلى المدعي الدليل الذي عليه تعويله.

(٢/ ٣٢٧ س٢) قوله: لقول علي: فليجعلها أول صلاته، وهو توقيف.

كثر هذا في كلامهم، يدعون التوقيف مع ظهور وجه الاجتهاد، بل يذكرون ذلك بعقبه في استدلال الخصم ـ كما فعل هنا ـ وما أعرف لهذا مساغاً، ثم الظاهر ما ذكره أنها أول صلاته؛ لأنها ـ كذلك ـ لم يسبقها شيء، والحكم صفة الفعل، فلا يعدل عن الأصل إلاَّ بدليل، وكون وظيفة المؤتم أن يتابع الإمام في بعض ما هو في حال صلاة الإمام، لا من حال صلاة المؤتم إيثاراً لعدم المخالفة للإمام بدليل دلَّ على ذلك، لا يلزم منه انقلاب أول صلاة المؤتم آخرها حكماً، بل تكون تلك الأفعال والتروك التي يؤثر المؤتم فيها موافقة الإمام بدليل شرعي تشريعاً مستقلاً، وليس في الحديث المذكور دليل للخصم أيضاً، إذ المعنى: ما أدركت من صلاتك مع الإمام، فافعله، ثمَّ تمِّم ما فاتك، فنحن نقول بموجب الحديث.

(٢/ ٣٢٧ س٨) قوله: وإنما يعتد اللاحق بما أدرك ركوعه، لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «من أدرك الركوع» الخبر.

طول الكلام في هذا الحديث في «التلخيص» بما حاصله أن الحديث الضعيف غير ثابت سنده ورفعه، ولفظ «ركوع»، وإنما الروايات: «ركعة». هذا حاصل كلامه على حديث أورده الرافعي نحو لفظ المصنِّف. نعم. في البخاري، و مسلم، و أبي داود: «من أدرك ركعة من الصلاة مع الإمام، فقد أدرك الصلاة»، ولأبي داود: «إذا جئتم إلى الصلاة ونحن سجود، فاسجدوا ولا تعدوها شيئاً، ومن أدرك ركعة، فقد أدرك الصلاة».

أقول: ظاهر الثابت من هذه الروايات إدراك مسمى الركعة، ومسماها مجموع أفعال هي: القيام، والقراءة، والركوع، والسجود، وغير ذلك مما تضمنه مجموع مسمى الركعة العرفي، لا الوحدة من مصدر «ركع»؛ لأن العرف مقدم في مثله على الأصل الأول، لكن بين صلى الله عليه وآله وسلم أن الآتي

بأفعال الركعة لاحقاً بالإمام ومجتمعاً معه في الركوع، فما قبله، فقد أدرك تلك الركعة، ومن لم يجمع معه إلَّا بعده، فلم يدركها، وهذا لا خلاف فيه، وأما لو أحرم اللاحق حال ركوع الإمام، ولم يقرأ الفاتحة، فلم يأت بمسمى الركعة، فلم يشمله الحديث، وليس بلاحق وقد زعم الناس أن هذه الصورة هي مراد الحديث، وأنه سيق لها مع أنه ليس بظاهر فيما قالوا، وقد ادعى في «الغيث»، وفي بعض شروح «كنز» الحنفية الإجماع على سقوط الفاتحة، ودعوى الإجماع في الشريعة، بحيث يكون دليلها الإجماع، مع أن الخلاف موجود في هذه المسألة، حكاه ابن السبكي في «التوشيح»، وفي «الطبقات» عن والده، وقال: هو رأي ابن خزيمة والضبعي، وقد عثرت عليه في غير ذلك ـ على ذهني في «المحلَّى»، أو شرحه: «المجلَّى» بالجيم ـ ثم نقول: واقفون في مقام المنع ولزوم الفاتحة وسائر أفعال الصلاة، ولا بدَّ من عاذر عنه، ولم يُبدوا شيئاً كما ذكرنا، فنبقى على الأصل، وقد بحثت هذه المسألة ولاحظتها في بحثي: فقهاً وحديثاً، فلم أحصل منها على غير ما ذكرت.

(٢/ ٣٢٧ س٨) قلنا: فاته بركنين.

هذا من أغرب رد، ومعناه: أنَّا قلنا كذا؛ لأنا قلناه، وقد ذكره عز الدين.

(٢/ ٣٢٨ س٥) قوله: (قين): يكبر للافتتاح... الخ.

ظاهر الأحاديث تقضي لمذهب الفريقين، وأما ما احتج به لهم من حديث يجعل ما لحق فيه الإمام أول صلاته، فما رأيته، بل الذي في «الطبراني» ـ على ضعف فيه ـ عن ابن مسعود في الذي يفوته بعض الصلاة مع الإمام، قال: يجعل ما يدركه مع الإمام آخر صلاته، وقد ذكر عز الدين عن «الانتصار» مثل مذهب الحقيني عن (م بالله)، وهو موافقة الفريقين، وفيه ـ كما ترى ـ المتابعة في التشهد، والذي نراه: أنه لا يلزم من المتابعة في الأفعال، كما هو مدلول الأحاديث المتابعة في الأقوال.

(٢/ ٣٢٩ س١) قوله: ولا يقرأ حيث يقرأ الإمام.

في المسألة أربعة مذاهب:

الأول: للناصر: يقرأ مطلقاً في الفاتحة والآيات؛ لأن مذهب وجوب الزيادة على الفاتحة كما ذكره الشارح معزواً إلى «الكافي»، وبهذا فارق مذهبه هنا مذهب (ش)؛ لأن (ش) لا يوجب غير الفاتحة.

الثاني: للحنفية: لا يقرأ مطلقاً.

الثالث: مذهب الهادي ومن معه، ومالك: أنه يقرأ في السِّرِّيَّة، لا في الجهرية.

الرابع: مذهب (ش): قال في «الغيث»: ورواه في «شرح الإبانة» عن الناصر أن المؤتم يقرأ الفاتحة مطلقاً.

والحق في هذه المسألة مذهب الشافعي؛ لأحاديث متعددة صريحة، بحيث لا يبعد ادعاء التواتر المعنوي فيها على الباحث، أما الغافل الذي يظن أنه حديث واحد كما ذكر في «شرح الكنز»، حيث قال: وحديث عبادة ضعَّفه أحمد وجماعة، فهذا قد أعذر من نفسه، ولا معنى للخطاب مع مثله، وحديث عبادة هذا أخرجه أصحاب السنن، وصححه البخاري في «جزء القراءة»، ولفظه: قال: بينا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقرأ في بعض الصلاة التي يجهر فيها ـ وفي رواية في صلاة الصبح ـ التبست عليه القراءة، فلما انصرف قال: «هل تقرؤون إذا جهرت؟»، فقال بعض القوم: إنا لنفعل ذلك. قال: «فلا تفعلوا. أنا أقول مالي أُنازع القرآن! فلا تقرؤوا بشيء إذا جهرت، إلاَّ بأم القرآن»، وأخرجه الدارقطني، وقال: رجاله ثقات، وفي رواية: «لا تفعلوا إلاَّ بأمِّ القرآن، فإنه لا صلاة لمن لم يقرأ بها» والعجب من معارضة هذا الاستثناء بأول الحديث.

ومن عجيب ما اتفق لي: أني صليت أنا والسيد إسماعيل بن إبراهيم بن جحاف خلف الإمام المتوكل. ليس لنا رابع، فقرأت خلف الإمام، ولم يقرأ هو، فحين سلمت، قلت له: هل لهذا الاستثناء في الحديث إلاَّ بفاتحة الكتاب معارض؟ قال: لا معارض له. وأطلنا بعض إطالة، وهو يقوي عدم المعارض، فعلم وما عمل.

وأعجب منه نظراً إلى المنزلة في العلم والعمل: أني قلت لشيخي: أي معذرة لكم عن قراءة الفاتحة خلف الإمام؟ فأجاب بما معناه: ما ورد في بعض الأحاديث أن الله سبحانه يعاقب العبد على ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا أراد الله به خيراً، قال: يا رب، خفتهم ورجوتك.

اللهم، فكما وفقتني لإيثارك على خلقك، اجعل ذلك خالصاً لوجهك، وزدني من فضلك، ولك الحمد ولك الشكر.

أما حديث: «فقراءة الإمام له قراءة»، فضعيف، وقالوا: مرسل أيضاً، ثم ليس بمعارض لعمومه وخصوص الاستثناء في الحديث المذكور، وما في معناه. ثمَّ هذا الدليل مع وضوحه في صراحته وصحته بشواهده ـ كما ذكرنا ـ تبرعٌ منا مع المناظر، وطمأنينة للناظر، وإلاَّ فالأصل لزوم قراءة الفاتحة، ولم يأتوا بدليل يعذر عنها لعدم صحة[1] أدلتهم، ولأنها أعمُّ.

والحاصل: أن أحاديث: «لا صلاة إلاَّ بفاتحة الكتاب» عامة للمؤتم وغيره، ولم يخصص هذا العموم؛ لأن النهي عن القراءة خلف الإمام، وإن عمَّت الفاتحة وغيرها، فالعموم مخصص بالاستثناء المذكور وبغيره من متصل ومنفصل، وهذا المخصص في غاية القوة للتصريح وتعدد رواياته، مع أن المؤتمَّ داخل في العموم السالم الذي ادعينا تواتر معناه على لزوم الفاتحة. والله الهادي.

قال لي بعض مشايخي: يلزم من قراءة المؤتم مع الإمام المنازعة. قلت: لا منازعة بين الجاهر والمُسرِّ، فاستحسنه.

ودليل إسرار المؤتم حين يقرأ الإمام: ما أخرجه ابن حبان من حديث أنس، قال: قال صلى الله عليه وآله وسلم: «أتقرؤون في صلاتكم خلف الإمام والإمام يقرأ؟ فلا تفعلوا، وليقرأ أحدكم بفاتحة الكتاب في نفسه». وأخرجه الطبراني في «الأوسط»، والبيهقي، وأخرجه عبد الرزاق عن أبي قلابة مرسلاً.

---

(١) في (ب): صراحة.

بـــاب ســـجود الســـهو

(٢/ ٣٣٤ س٢) قوله : وأسبابه .

الذي وقع في السنة صور: أنه صلى الله عليه وآله وسلم سلَّم على ركعتين في خبر ذي اليدين، ثم أتى بركعتين، وسجد بعد التسليم، وترك التشهد الأول، وسجد قبل التسليم، وزاد خامسة، وفي بعض الروايات : زاد أو نقص، والأولى مبينة لهذه المشكوكة، فأُخبر بعد التسليم، فسجد.

فهذه ثلاث صور من فعله صلى الله عليه وآله وسلم.

وصورتان من قوله :

في الذي يلتبس عليه، فيتحرى، فلا يظن الصواب، فيبني على الأقل، فيسجد قبل التسليم.

الصورة الثانية : الذي يحصل له بتحرِّيه ظن الصواب، فعليه أن يأخذ به، ويسجد، كما في حديث ابن مسعود، وفي روايات هذا الحديث التقييد ببعد التسليم، وقبل التسليم والإطلاق. ورواية بعد التسليم في البخاري ، و مسلم ، والنسائي ، و أبي داود ، و أحمد ، و ابن ماجة ، وفي رواية لأبي داود وابن ماجة : قبل أن يسلم، والأول من حديث ابن مسعود، والآخر من حديث أبي هريرة. رواه أحمد والستَّة إلاَّ أنه لم يذكر قبل التسليم غير من قدمنا، فرواية بعد التسليم أرجح ، وأيضاً فعله بعد التسليم أحوط.

نعم، ولم نسرد سائر هذه الأحاديث، لأن هذه الحواشي إنما هي تكميل للبحث، فما كان في تخريج «البحر» أو في متنه، ففيه غنية، ولا نتعرض لذكره هنا إلاَّ لعارض، فليعرف ذلك.

نعم، في حديثي التحري المذكورين عموم كل سهو، كما هو في حديث: «لكل سهو سجدتان». أخرجه الطيالسي، وعبد الرزاق، وابن أبي شيبة، وأحمد، وأبو داود، وابن ماجة، والطبراني، والبيهقي، فما ترك من الواجبات سهواً، فلا شكَّ في لزوم السجود له للأمر بالسجود، وأمَّا السجود للعمد أو للسنن مطلقاً، فأين دليله؟ وحديث: «لكل سهو سجدتان» لا يعمل بظاهره على العموم أحد، ومن أراد الجمع، فليحمل السهو على المبين بفعله صلى الله عليه وآله وسلم، أو قوله، ولم يقع إلَّا في واجب، ويؤيده أن السجود كالبدل عن المسهو عنه، والسجود واجب، فالمبدل عنه كذلك، ولم يتعلق مدعي السجود عن المندوب إلَّا بالتشهد الأول، وصنيعهم يقتضي لزوم الدَّور؛ لأنهم قالوا: لو كان واجباً، لما جبره سجود السهو، وقال: يسجد للمسنون بدليل السجود للتشهد الأول.

وقد قضى بوجوبه ظاهر قوله: «صلوا كما رأيتموني أصلي»، وأنه ركن مستقل، وأنه محافظ عليه أبداً، والظاهر يثبت بأقل من هذا، والذين قاسوا المسنونات ـ وهم الزيدية والثلاثة مذاهب ـ لم يستوعبوها، بل خصصوا على اختلاف في التعيين لما هو مقصود مستقل يسجد له، ولما هو تابع لغيره وهيئته، فلا يسجد له، وهي آراء غير جامعة لشرائط القياس، ولا داخلة تحت عموم صحيح. وفي كتب الحنابلة أن السجود يُسَنُّ إذا أتى بقول مشروع في غير محله، ويباح لترك المسنون، وكأنهم يريدون: لا يتأكد، وإلَّا فلا إباحة في الصلاة، ويجب لزيادة ركوع، أو سجود، أو قيام، أو قعود، ولو قدر جلسة الاستراحة، أو سلم قبل إتمامها، أو لحن لحناً يحيل المعنى، أو ترك واجباً، أو شكَّ في زيادة وقت فعلها. قالوا: وتبطل الصلاة بتعمُّد ترك السجود السهو الواجب إلَّا لفعل التسليمة قبل إتمام الصلاة. هذا مع تخييرهم في محله بيِّن قبل السلام وبعده، ففي تفصيلهم هذا قرب في البعض، وغرابة في بعض، وفي كتبهم أنه لا حكم للشَّكِّ بعد الفراغ، لا كما نقل الإمام هنا عن أحمد.

(٢/ ٣٣٨ س١) قوله: فإن شكَّ بعدها وهو مبتدأ.

ذكر المبتدأ أو المبتلى من آرائهم ليس فيه سمة في الأحاديث، وكأنهم أرادوا الجمع بين هذه الروايات، وهي غير متنافية حسبما فصلنا أوَّلاً. أمَّا ما ذكره

هنا في التخريج معزوّاً إلى الطبراني من حديث عبادة بن الصامت: سُئل النبيُّ صلى الله عليه وآله وسلم عن رجل سها في صلاته، فلم يَدْرِ كم صلى، قال: «ليعد صلاته، وليسجد سجدتين قاعداً»، فلا نسبة له إلى الأحاديث الصحيحة المذكورة أوَّلاً، وليس بمعمول به لضعفه، وعلى فرض ثبوته، فقد أراد بالإعادة: الإتيان بما زاد على المتيقن، وإلَّا فكيف يستأنف صلاته ويسجد في الأخرى التي لا سهو فيها، وحديث: «دع ما يريبك» نقول بالموجب، والذي يريب الخروج من الصلاة وإبطال العمل بغير برهان، بل مع الدليل الموجب صيانة الصلاة بالبناء على المتيقَّن، وقد نبَّه عزُّ الدِّين على بُطلان دعوى الفرق بين المبتدأ والمبتلى، وأنه لو كان مراداً للشارع، لما أهمله في محل التعليم، ولم يذكر هذا سائر المذاهب.

(٢/ ٣٣٨ س٤) قوله: إلَّا أنهم يطرحون الشكَّ.

هذا هو عين مذهب (ش) ومن معه، كيف وهو نص الحديث؟ فليلق الشكَّ. وأراد عز الدين الفرق بين المذهبين، فحقق عور المسألة، والله تعالى أعلم.

(٢/ ٣٤٠ س١٠) قوله: والتشهد، لرواية فعله في بعض الأخبار.

يحتاج بيان أنه تركه حين سجد بعد التسليم، ولا يكفي السكوت، وقد صرَّح في حديث ذي اليدين أنه تشهد، وقد فرق كثيرون، فقالوا: يتشهد إذا سجد بعد السلام، لا قبله، وفي كلٍّ خلاف، إلَّا أنه كالشَّاذِّ مع السجود وقبل السَّلام، وأما بعده، فعن أحمد، وإسحاق، وبعض المالكية، وبعض الشافعية: يتشهد.

وأخرج أبو داود والبيهقي من حديث ابن مسعود مرفوعاً: «إذا كنت في صلاةٍ، فشككت في ثلاث أو أربع، وأكثر ظنك على أربع، تشهدت، ثم سجدت سجدتين، وأنت جالس قبل أن تسلم، ثم تشهدت أيضاً ثمَّ تسلِّم».

فصـــل

وسجـود التـلاوة لا شك في كونـه مؤكداً في القارىء، ومثله المستمع؛ لسجـودهم معه صلى الله عليه وآله وسلم، والذي بلفظ الأمر: كسورة النجم والقلم، أو التـوبيخ: كانشقت، لم يرد هذا السجـود الخاص، بل المطلق، والأصل عدم الحتم، وإن كان ينبغي للمؤمن أن لا يفوته، إذ هو نعمة خاصة لا يزهد فيها إلاَّ محروم، إلاَّ من باب الأخذ بالرُّخصة.

والعجب ممَّن قال: يمتنع في الصلاة، ومن قال: يتجنب قراءة السجدة فيها مع سجوده صلى الله عليه وآله وسلم.

أخـرج مسلم، وأبـو داود، والتـرمذي، والنسائي، وابن ماجة، وابن أبي شيبة، عن ابن عباس، أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يقرأ في صلاة فجر يوم الجمعة بـ«ألم التنزيل»، و«هل أتى على الإنسان». وأخرج أبو داود، والحـاكم ـ وصححه ـ عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم صلى الظهر، فسجد، فظننَّا أنه قرأ «ألم تنزيل السجدة». وأخرج أبو يعلى عن البراء، قال: سجدنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الظهر، فظننا أنه قرأ: «تنـزيل السجـدة»، وأخرج ابن أبي شيبـة، والبخـاري، ومسلم، وأبو داود، والنسائي، وابن مردويه عن أبي رافع، قال: صليت مع أبي هريرة العتمة، فقرأ: «إذا السماء انشقت»، فسجد، فقلت له، فقال: سجدت خلف أبي القاسم، فلا أزال أسجد فيها حتى ألقاه، وغير هذه الأحاديث. فمانع السجدة في الصلاة كمانع الدعاء، سلبها ما زادها به جمالاً من أخصِّ خواصها.

وكذلك سجود الشكر ثابت، لما ذكره المصنف، والأحاديث لسجوده صلى الله عليه وآله وسلم حين بلغه إسلام همدان، وحين دعا ربه لأمته، فاستجاب له، كان يسجد عند الاستجابة.

هذا، والـظاهر في هذين السجودين أنهما بتكبيرة واحدة، ولا سلام ولا تشهد، لعدم الدليل، وكذلك لا دليل على اشتراط ما يشترط في الصلاة.

بـــاب
صـــلاة الجمعـــة

(٣/ ٥ س٦) قوله: وتلزم الواقف.

قياس الدلالة أنها لا تلزمه، إذ يقصر مع الوقوف، أي: عدم السير، وسيأتي في القصر أنه لا حد لكونه مسافراً حكماً، إذ إقامته صلى الله عليه وآله وسلم يوم الفتح لا يؤخذ منها تحديد، وقد جعل صلى الله عليه وآله وسلم مثل تلك الإقامة ملغاة.

وقول المصنِّف: «شـدَّد في الجمعة، فشدَّدنا» من أبعد صور المصالح المرسلة، بل ليس منها لمصادمته فعله صلى الله عليه وآله وسلم وقوله ـ أعني الحكم للواقف بالسَّفر وإجراء حكمه عليه حتى لو صح أنه صلى الله عليه وآله وسلم صلى الجمعـة في تلك الإقـامـة بمكَّة، لدلَّت على الصحة، لا على الوجوب، لما ذكرنا، فليتأمل.

(٣/ ٦ س١) قوله: والأصل الظهر.

هذه المسألة لا حاصل لها، وثمرة الخلاف المذكورة في غاية البعد، بل هو مخاطب بالجمعة مع إمكانها، وبالظُّهر مع تعذرها.

(٣/ ٦ س١١) قوله: ولا يعتبر سماع النداء... إلخ.

الذي في كتب الشافعية كما اختاره المصنِّف سواء، فنقله عن الشافعي ومن معه غير خالٍ عن وهم بالسكون، كوعد، ويؤيده أن نقل المصنف للخلاف، ونقل الريمي في «المعاني البديعة» متطابق في كل محل إلَّا ما لا، حتى إنَّا نظن أن أحـدهم ناقـل عن الآخـر، معتمـد عليه، ولـو بواسـطة «الانتصار»، وفي

«المعـاني» هنـا ما لفظه عن الشافعي، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وابن المسيب، وأحمد، وأبي ثور، أنه تجب الجمعة على أهل مصر سمعوا النداء أو لم يسمعوا. ومن كان خارج المصر: إذا سمع النداء من المواضع الذي يجوز فيه إقامة الجمعة، وجب عليهم، وإن لم يسمعوا النداء، لم يجب عليهم. انتهى.

ثم ذكر عن الشافعي في مسألة عدد الجمعة إذا كانت قرية فيها أربعون نفساً توجد فيهم شرائط وجوب الجمعة، لزمهم إقامة الجمعة في موضعهم، فكأنه انتقل ذهن الإمام رحمة الله عليه ورضوانه من أحد الموضعين إلى الآخر.

(٣/ ٨ س٣) قوله: قلت: لا يخصص قوله صلى الله عليه وآله وسلم بقول عثمان.

هو كذلك، ويزاد بأن قول عثمان غير مخالف للحديث، إذ نصص على أهل العالية لبعدهم عن المسجد، ولا يمنع ذلك الترخيص لغيرهم مع ثبوت الحديث عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وإن لم يثبت، لم يكن قول عثمان حُجَّةً.

(٣/ ٨ س٦) قوله: ويجوز السفر يوم الجمعة.

واحتج بحديث جيش مؤتة ـ وهو مشهور في السِّيَر وغيرها ـ على أنه سند للمنع، إذ لا دليل على التحريم، والعجب من تسليم الإمام لهم.

(٣/ ٨ س٩) وقوله: قلنا: سوَّغه جيش مؤتة.

بل نقول: لا نسلم توجه الوجوب قبل دخول وقت الظهر.

(٣/ ٩ س٥) قوله: إذ لم يتعلق النهي بنفس البيع، بل بترك الصَّلاة.

كيف يقال ذلك مع النَّص الصريح بقوله: ﴿وذروا البيع﴾، ثم المعلوم أنه البيع المقيَّد بكونه في وقت النداء فما بعده إلى فوات الصلاة، فالمنهي عنه نصًّا بيع ملتئم من مطلق البيع، وقيد كونه في هذا الوقت الخاص، وكل منهي عنه مطلوب عدمه، فلا يطلب وجوده للتناقض، كما في الصلاة في الدار

المغصوبة، وهذه قاعدة لا تنقض بشيء، وما اشتبه بها احتيج إلى النظر في إخراجه عنها أو التوقف فيها، لأن القاعدة التي ذكرناها معلومة، فيمكن أن يقال في مسألة السكين: قد جعل صلى الله عليه وآله وسلم حلَّ الذبيحة واقفاً على إنهار الدَّم، وفري الأوداج، ولم يستثن إلاَّ آلة الظفر والسِّن، فمحمل النهي: التصرف في السِّكِّين، وهو سبب الذبح. وهو المطلوب عدمه، ومحل الذبح الذي وقف حل الذبيحة عليه هو المسبب أعم من هذا السبب. نعم، لا يتمشَّى هذا حيث يتقرب بنفس الذبح، أعني حركة يد الذابح كالهدي، لكنه يتقرب بنفس المذبوح. أعني: فري الأوداج بلا تنافٍ؛ لأن فري الأوداج مسبب مطلوب، وفي هذا المحل زيادة نظر، وكذلك كل محل ينافي القاعدة المذكورة، وستأتي منه صور نرجو أن يتوضح بمجموعها الفرق، فإن في الأمثلة إظهاراً للمعقول إلى المحسوس، لا سيما إذا تكررت، وبعضها أوضح من بعض، ولذا وقعت الأمثال، لكنَّه يخدش فيما ذكر منع عموم المسبب؛ لأن الواقع في الخارج لا بد وأن يكون بآلة شرعية، فالآلة الممنوعة يجتمع في الذبح بها المحل المذكور ودعوى العموم، نظراً إلى الإطلاق لا يجدي نفعاً، وهو حاصل في السبب أيضاً، وقد بحثنا أطول من هذا في «الأبحاث المسددة»، ولم ينكشف وجه المسألة، فلم يتحقق نقض القاعدة العقلية التي مهدناها.

فصل
وشروطها

(٣/ ٩ س٨) قوله: الإمام الأعظم يعتبر لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «أربعة إلى الولاة».

بحثنا في كتب الحديث الحافلة، فلم نجد هذا الحديث أصلاً، وكذلك حديث: «وله إمام عادل، أو جائر» ضعيف، أخرجه الطبراني في «الأوسط»، فيه موسى بن عطية الباهلي كما ذكره المخرج، ولو ثبت، فهو محمول على إمام الجماعة، ولا نسبة للإمام الأعظم في الصلاة، واحتجاج الإمام للشافعي، كأنه أخذه الإمام من الرافعي، وإنما الشافعي ومن قال بقوله في مقام المنع، ولا دليل عليهم. قال العسقلاني في حديث علي هذا: أخرجه مالك، والشافعي، وابن

حبَّان بسنده إلى عبيد مولى أزهر، قال: شهدت العيد مع عليٍّ وعثمان محصور. قال: كان الرَّافعي أخذه بالقياس؛ لأن من أقام العيد لا يبعد أن يقيم الجمعة، والذي ذكره سيف في «الفتوح» أنَّ مدَّة الحصار كانت أربعين يوماً. قال: كان يصلي بهم تارة طلحة، وتارة عبد الرحمن بن عديس، وتارة غيرهما. انتهى.

(٣/ ١٠ س٦) قوله: لا يجوز كالحدود وأخذ الزكاة كرهاً.

هذا البحث يحتاج إلى فضل نظر، وهو أن يقال: إن الله سبحانه كلَّف العباد التكاليف، وأراد حصولها ممَّن تعلقت به، كالصلاة في الأفعال، وترك الفواحش في التروك، ثم طلب من الجملة حمل من لم يمتثل على الامتثال، ثم طلب من الجملة أيضاً تحصيل ما يكون حمل الغير معه أقرب إلى الإفضاء إلى المقصود، وهو الرئيس، فإذا أخلَّ العباد بنصب الرئيس، لم يسقط ما كلف به كل أحد فرض كفاية من الحمل للغير، كما أنه إذا أُخلَّ المجموع بفرض الحمل، لم يسقط على الأفراد تكاليفهم، فهي ثلاثة تكاليف مترادفة، ليس أحدها شرطاً في الآخر، وإنَّما المترتب في الحملة تكليف الجملة على إخلال الأفراد في البعض، كالصلاة وترك شرب الخمر، وأمَّا ما يكون مع التناهي، ثمَّ مع الرئيس أكمل، كالجهاد، فالواجب تحصيل المقصود على الوجه الأكمل، فعلى هذا: لا وجه لسقوط الحدود وغيرها بحال، بل يجب على كل من قدر عليها، وكذلك أخذ الحقوق كرهاً، ووضعها في موضعها، حتَّى لو تتبعها فرد من الناس، وقدر عليها، وتمكن منها، صار خليفة بذلك الطريق من دون إقامة غيره له، إذ الحاصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

نعم حين يوجد الرئيس الذي تقوم به التكاليف، يمتنع على الأفراد ما كان فيه شتات أمره، ويناقض الغرض المقصود منه، إذ هو فتٌّ في أعضاد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهو مناقضة من المتعرض لذلك لما أراد من إقامة المعروف، وإزالة المنكر. هكذا ينبغي أن يقول من كان سنده الدليل، ومن كان سنده الأسلاف والعادات والدعاوى العاطلة، فليقل ما شاء، والله يحكم بين العباد فيما كانوا فيه يختلفون.

(٣/ ١١ س١) قوله: ويحرم حضور جمعة أئمة الجور.

نقـول بالمـوجب؛ لأنا إنَّما نحضر جمعة الله سبحانه، ولا نسبة للملوك إليها، أمَّا ما ذكر عن الناصر ـ قدس الله روحه ـ من وقوع الكذب من خطيبهم، وكذلك عن أكابر من أهل البيت، فالظاهر ـ فيما نظن ـ أنهم أرادوا أنه كحضور الصلاة مع وجود منكرات عارضة مستمرَّة، كتقوّل الخطيب على الله أنه ارتضى الجائر، فيكون ذلك كسائر البدع والمنكرات التي قلَّ ما يخلو منها محل، وإن تفاوتت كتفاوت ما بين السماء والأرض، لكنها اشتركت في كونها بدعة أو منكراً، وقد ابتلي الناس بها في القديم والحديث، وهذه هي الفتنة التي تركت الحليم حيران، والله المستعان.

(٣/ ١١ س٦) قوله: لمشقة الاجتماع.

لا شك أن لصلاة الجمعة شأناً ليس لسائر الصَّلوات؛ لاجتماع من حول المـدينـة إليه صلى الله عليه وآلـه وسلم، واتخاذ الجمعة هناك بخلاف سائر الصلوات، لكن في البلاد جهات متصلة البناءات منفصلة، بحيث لا يحكم بها ببلد واحد، ولا تعدد بحسب تلك الانفصالات القليلة، فمن المحال اجتماع المرحلتين والثلاث للجمعة، ولا وجه لسقوطها، وليس بعضها أولى بالاعتبار من البعض، فما بقي إلَّا تعدُّدُ الصلوات، إذ لا عذر في ذلك لتركها، فالبلد الذي اتصاله أكثر، والتصاقه آكد، بحيث يشمله الاسم، إذا حصل فيه من المشقة ما حصل في البيوت المفترقة الموصوفة، صح تعدد الجمعة، لكن ينبغي أن لا تضاع خصوصية الاجتماع للجمعة، فيقتصر على قدر الحاجة، وهذا مظنون في مواضع في الشريعة، وإن لم يكن فيه نصٌّ أو شبهة، وفي التكاليف كثير من هذا، ولكنه محل يفتقر إلى زيادة نظر، إذ لا بد فيه من مراعاة الاعتبارات الكثيرة في الشريعة، بخلاف ما كان دليله نصَّاً، أو عموماً، أو نحو ذلك.

قوله: خلافاً للحسن بن صالح[١].

الذي في غير هذا الكتاب أن الحسن بن صالح مع البصري وداود.

---

(١) هذا النَّص غير موجود في المطبوع من «البحر».

واعلم أنه ليس في توقيت العدد وتحديده شيء في الكتاب والسنة، كما ترى من ضعف كلامهم، ولا حاجة بنا إلى حكايته، وهو في الأصل، وآثار الصحابة لو صحت، لا تجدي شيئاً، وأقل ما تسكن إليه النفس الإمام وثلاثة، ولا عذر فيما دون ذلك إلى قول داود، إذ فرضت الجمعة هذا اليوم، ولم يدل دليل على العدد، وما كان ربك نَسِيّاً، وأقل ما وقع من فعله صلى الله عليه وآله وسلم، أو تقريره، لو صح، لا ينفي ما دونه، فتخصيصك الثلاثة من الأربعة من الأربعين، ونحو ذلك تحكّم، والشرط الجماعة، والاثنان فما فوقهما جماعة، والله أعلم.

(٣/ ١٤ س١٣) قوله: إذ لم يقمها صلى الله عليه وآله وسلم في غير مستوطن.

إنما يستقيم الاستدلال بذلك لو اتفق له صلى الله عليه وآله وسلم كونه في غير مستوطن، وترك الجمعة، ولم يتفق ذلك، إنما كان يكون بين مسافر، أو مستوطن، وتركه الجمعة في عرفات له سبب ظاهر هو السفر، فلا حجَّة في ذلك، وكذلك لا حجة في ترك أهل مكة؛ لأنهم مسافرون على ما تسمعه في صلاة المسافر.

واعلم أنه قد وقع له صلى الله عليه وآله وسلم الصَّلاة في مستوطن ومسجد وجماعة كثيرة، ونحو ذلك، فجعلوا تلك ـ أو بعضها ـ قيوداً، حتى تسقيف المسجد عند بعضهم، وليس في ذلك دلالة كما ذكرنا، وصلاته في حرَّة بني بياضة ينقض اشتراط المسجد من باب السند، وإلاَّ فالمقام المنع، وعلى المدعي الدليل.

(٣/ ١٥ س٥) قوله: وواجبتان.

يعني: الخطبتين للمانع أنه مجرد فعل، وقد قدمنا أن الفعل المستمر منه صلى الله عليه وآله وسلم مثل هذا يفيد ظن الوجوب، وكذلك تثنيتهما، والمواجهة لهم، والقيام، وغير ذلك مما حافظ عليه صلى الله عليه وآله وسلم لم يتركه قط، واسم من فعل ذلك ـ ولو على الجملة ـ متأسٍّ بخلاف من تركه ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ﴾ [الممتحنة: ٦]، ومن ذلك: صفة الخطبة، والمتيقن ما لم يتركه في بعض

الأحايين، فما استمر عليه، فهو واجب، والمتحقق: الحمد، والوعظ، وقراءة القرآن، وهي محتملة أنها ليست مقصودة من حيث القراءة، بل من جملة الوعظ، فلا يلزم.

وأما الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فتحتاج إلى نقل، ولا نعلمه، وكذلك التزام الدعاء، بل أكثريته لم ينقل، والعجب ممن يوجب ما لم يصح نقله، أو يقع ولا يقول بوجوب الوعظ المعلوم استمراره المقصود من الخطبة.

وأمَّا ذكر الخلفاء: عدلهم وجائرهم، فما هو إلَّا بدعة، والتعلق بالعوائد الذي لا شاهد لأهلها، ولا صدرت عن محلها، إنَّما هي من أرباب الملوك، وخطباء السوء، وعلماء الحطام، فليس فيها متشبث للمتقي، كيف وأكثر ما يجري منها الكذب والزُّور كما تجدهم، ومن هو أعلى درجة كالمفتين والقضاة يحكمون لسلطان جهتهم بوجوب المقاتلة معه لسلطان آخر من المسلمين، وعلماء الآخر يفعلون ذلك خلفاً عن سلف، إلَّا الغراب الأبقع، فهل يتعلق بفعلهم وعادتهم منصف لنفسه ولربِّه؟ فعبارتهم بقولهم: «عادة المسلمين» كلمة يخفُّ لها من لم يكن من الاستدلال بورد ولا صدر، وسيتكرر لك كثير من ذلك في هذا الكتاب، وكل قد فعله، فكن أنت في ذلك من شئت، والله الهادي.

(٣/ ١٩ س٨) قوله: ويحرم الكلام حالهما.

هذا مما لا شك فيه؛ لكثرة الأحاديث الصحيحة الصريحة، والعجب من الشافعي كيف خف في هذا المقام متعلقاً ببعض ما اتفق له صلى الله عليه وآله وسلم من خطاب رجل بخصوصه، مع أن ذلك الخطاب دائر بين أمرين:

إما أنه من جملة الخطبة، إذ لم يخاطب صلى الله عليه وآله وسلم إلَّا بما هو وعظ أو تبليغ شريعة، كقوله صلى الله عليه وآله وسلم لمن سأله عن الساعة، ونهاه الصحابة بالإشارة، فلم ينته، فأجابه بقوله: «ماذا أعددت لها؟» فلما قال: حبّ الله ورسوله، قال: «أنت مع من أحببت»، فالجواب الأول وعظ، والثاني تبليغ شريعة، وكذلك الذي أمره بصلاة ركعتين.

الأمر الثاني : أنه قطع الخطبة لهذا العارض، فيكون الكلام في غير خطبة، وهذا وقت التعليم، فيكون الكلام ممنوع في حال الخطبتين، إلاَّ مع القطع، وقد جاز القطع للعارض، فيؤخذ ذلك تشريعاً، ولا يُجترأ على رفض الأدلة الكثيرة حتى يعمل بذلك المقلِّدون على غير وجه ما رأينا الشافعية، سيَّما فقهاؤهم في الحرمين، إلاَّ كالذين يتقصَّدون ذلك مفاكهة، كأن الشافعي أوجب عليهم ذلك، أو ندبه، إنَّها لعمري لممَّا يغمز عليهم فيها عند أهل الأدب الشرعي.

(٣/ ٢٠ س٤) قوله: (حص) يقرأ ما شاء.

هذا جمود على قولهم صورة فعل لا يؤخذ بمجرَّده، وكل عاقل يعلم أن تعمُّده لسور خاصة مراراً له شأن لا يهمل.

فصـــل
وغســلها سـنَّة

(٣/ ٢٠ س٨) قوله: وفي كونه لليوم أو الصلاة.

الأحاديث كثيرة جداً، فمنها ما هو صريح في كون الغسل للصلاة والرواح إليها، وبعضها مضاف إلى الجمعة، والجمعة قد يراد بها الصلاة عُرفاً، وقد يراد بها اليوم، فإن أريد: الصلاة، فهي كالمصرحة بأن الغسل للرواح، وإن أريد: اليوم، فهو مشتمل على الصلاة، فكل ما أريد به اليوم، يجب حمله على ما اشتمل عليه، إذ لو حمل على غير الصلاة، لزم إلغاء الأحاديث المصرحة بأن الغسل للصلاة، والواجب الجمع، وفي بعض الأحاديث التصريح بأن الغسل لمن حضر الصلاة، ولا غسل لمن لم يحضرها. أخرج البيهقي في «السنن»، وابن حبَّان من حديث ابن عمر: «من أتى الجمعة من الرجال والنساء، فليغتسل، ومن لم يأتها، فليس عليه غسل من الرجال والنساء»، فهذا تصريح مع قوة الدلالة على أن الغسل للرواح في سائر الأحاديث، كما ذكرنا آنفاً، وفي الحديث دلالة على صحة الجمعة للنِّساء.

(٢/ ٢٢ س٢) قوله: (ي) والأصح من أول الفجر، إذ هو أول اليوم بالنَّظر إلى الساعات.

قد أطال ابن القيم في نصرة هذا بما لا طائل تحته مع تعسفات، والذي أوقعهم في ذلك حملهم الساعات على اصطلاح المتعلقين بعلم الفلك والنجوم، والشارع لا يخاطب بذلك، إنما خطابه بلسان اللغة، والساعة عندهم لقطعة من الزَّمان عرفية تقريبيَّة، وفي الروايات ما هو بيِّن فيما قلنا، مستحيل حمله على ما قالوا. أخرج أحمد، والشيخان، والنسائي، وابن ماجة من حديث أبي هريرة: «إذا كان يوم الجمعة، كان على كل باب من أبواب المسجد ملائكة يكتبون الناس على قدر منازلهم: الأول، فالأول؛ فإذا جاء الإمام طووا الصحف، وجاؤوا يستمعون الذكر»، ومثل الهجير كمثل الذي يهدي بَدَنةً، ثم كالذي يهدي بقرة، ثم كالذي يهدي الكبش، ثم كالذي يهدي الدجاجة، ثم كالذي يهدي البيضة، فهذا صريح في أن الأول جاء في الهجير. ومن التَّعسُّف البعيد جعلوا الهجير من هجر الأشغال، أو جعله بمعنى التَّبكير، ومن أوضح دليلٍ أنَّه لم يتجاسر أحد على الرواية عن السَّلف أنهم فعلوا ذلك، وأعني بالسلف: الصحابة واللاحقين بهم من التابعين الذين بقيت عليهم آثار الهدي النبوي، وتوارثوها، لا من تأخَّر حتَّى أظلمت الدنيا بظلمات الجور، وتخلق الناس بأخلاق مبتدعة، وصار طالب الحق إنما يأخذه من ألفاظ الكتاب والسُّنَّة ـ كمثلنا اليوم ـ فيقع التَّحريف كثيراً ممَّن لم يهده الله لما اختلفوا فيه من الحق.

وفي الحديث الصحيح في «البخاري» وغيره حديث ابن عباس، قال: كنت أُقرِئُ رجالاً من المهاجرين، منهم عبد الرحمن بن عوف، فقالوا: لو رأيت رجلاً أتى عمر، فقال: هل لك يا أمير المؤمنين في فلان، يقول: لو قد مات عمر، لبايعت فلاناً، فوالله ما كانت بيعة أبي بكر إلَّا فلتة؟ فغضب عمر، فقال: إني إن شاء الله لقائم العشية في الناس، فمحذرهم هؤلاء الذين يريدون أن يغصبوهم أمرهم، قال عبد الرحمن: فقلت: يا أمير المؤمنين، لا تفعل، فإن الموسم يجمع رعاع الناس وغوغاءهم، وإنهم هم الذين يغلبون على قربك حين تقوم في الناس، وإني أخشى أن تقوم فتقول مقالة يطير بها أولئك عنك كل مطير، وأن لا يعوها، وأن لا يضعوها مواضعها، وأمهل حتَّى تقدم المدينة، فإنها دار الهجرة والسنة، فتخلص بأهل الفقه وأشراف الناس،

فتقول ما قلت متمكِّناً، يعي أهل العلم مقالتك، ويضعوها مواضعها، فقال: أما والله ـ إن شاء الله ـ لأقـومنَّ بذلك أوَّل مقام أقومه بالمدينة. قال ابن عباس: فقدمنا المدينة في عقب ذي الحجة، فلما كان يوم الجمعة، عجَّلت بالرَّواح حين زاغت الشمس، فخـرجت في صكـة عُمِّيٍّ ـ كنـاية عن شدة الحر وقت الهاجرة غاية القيض ـ حتى أجد سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل جالساً إلى ركن المنبر، فجلست حذوه، تمس ركبتي ركبته، فلـم أنشـب أن خرج عمر، فلمَّا رأيتـهُ مقبلاً، قلت لسعيد: ليقولن العشية على هذا المنبر مقالة لم يقلها منذ استخلف، فأنكر علي، وقال: ما عسى أن يقول ما لم يقل قبله. الحديث، فهذان سابقان من سباق الصحابة في أوفر وقت للخير مرَّ في الإسلام كان غاية تعجيلهما حين زالت الشمس، وقد بالغ ابن عباس في تعجيله، فما هذا الخير الذي ندركه من بعد أولئك، ويحرفون له الأحاديث لغلطة بدعية، هي حمل الساعة على عرف شرار الخلق المنجِّمين.

والعجب من ابن القيم ـ مع غلبة التوفيق عليه في كتابه هذا ـ كيف مال إلى هذا المذهب، وقبل التعسُّفات وذيلها؛ لأنه رأى غلو ابن حنبل في ذلك، مع أنه ـ ربما ـ لم يتفق للذاهبين إلى ذلك إتيانهم من أوَّل الفجر حين كان ابتداعاً واضحاً تستنكره القلوب، ولا تجد ذلك إلاَّ في كذبات المتصوفة، وقد يصدر من أفراد منهم، إن وقع، فهم أهل ذلك، ويوم الجمعة يوم رفاهية، وزيارة أرحام، ونحـو ذلـك من مرافق الـدنيا والـدين، فلو صلى الناس الفجر وانحبسوا في المسجد ـ مع ما يعرض للبشر من السآمة والحاجة إلى المخرج والمطعم ونحو ذلك ـ لكان كالجمع بين المتنافي.

(٣/ ٢٣ س٤) قوله: وأمر من يتجوز مكاناً.

شغل المسجد في غير ما وضع له، أو تابع لذلك، لا يجوز، فإن أراد أن الأول شغله بما هو من حق المسجد، ثم تحول لصاحبه عن طيب نفس منه، فلا بأس، وأما من يفرش سجادة، أو يأمر عبده، أو من في معناه ممن ليس بصدد ذلـك كمـا يفعله كثير من الـرؤساء الذين يحبون الترفع بالتقدم في المسجد كالتقدم في المجالس، وكذلك من نحا نحوهم، فإنَّما ذلك منكر يجب إزالته،

ولا يثبت له حق بذلك، بل يُزال فراشه أو عبده؛ لأنه لم يشغل المسجد بما هو شأن المساجد، وتعطيل المسجد ـ ولو لحظة ـ بغير ما هو حقّه محرّم داخل تحت قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللهِ﴾ [البقرة: ١١٤].

(٣/ ٢٤ س٢) قوله: ويصلي قبلها وبعدها.

أما قبلها، فليس له وجه؛ لأنها صلاة مستقلة، ولا يلزم أن يثبت لها ما ثبت للظهر، ولم يثبت فيها ما يقتضي صلاة خاصة قبلها تضاف إليها، وإنما هي تحية المسجد، أو نوافل مطلقة.

وأمَّا بعدها، فقد كان صلى الله عليه وآله وسلم يصلي ركعتين في بيته كما رواه البخاري، ومسلم، وأبو داود، والنسائي، والترمذي من حديث ابن عمر، وكان ابن عمر إذا صلى الجمعة بمكَّة، تقدَّم فصلى ركعتين، ثمَّ يتقدَّم فيصلي أربعاً، فإذا كان في المدينة، صلَّى الجمعة، ثمَّ رجع إلى بيته، فيصلي ركعتين، ولم يصل في المسجد، فقيل له، فقال: كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يفعله. أخرجه أبو داود والترمذي عن عطاء عنه، وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «إذا صلَّى أحدكم الجمعة، فليصل بعدها أربعاً»، وفي رواية: «فإن عجل بك شيء، فصل ركعتين في المسجد وركعتين إذا رجعت». أخرجه مسلم، وأبو داود، والترمذي.

(٣/ ٢٥ س٢) قوله: ومن أدرك من الخطبة قدر آية.

أما أن إدراك الخطبة شرط، فمبني على أنها مقام ركعتين من الظهر، وصلاة الجمعة مقام ركعتين، وذلك تخمين لا دليل عليه، ولا شبهة دليل.

وأما أن من أدرك ركعة فقد أدرك الجمعة، فقد ورد في عامة الصلوات أن من أدرك ركعة مع الإمام، فقد أدرك تلك الصلاة، ولا فرق بين الجمعة وغيرها. وقد نصَّ عليها في حديث ابن عمر عند النسائي، ولفظه: قال صلى الله عليه وآله وسلم: «من أدرك ركعة من الجمعة أو غيرها، فقد تمت صلاته»، وعن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «من أدرك من صلاة الجمعة ركعة، فقد أدرك» أخرجه النسائي أيضاً.

وقول المصنف: «قول عمر صريح إجماعي». مما تكرَّر نظيره حين يوافق الهوى يكون كذلك، وحين يخالف، يكون قول صحابي ليس بحجَّة.

(٣/ ٢٧ س٢) قوله: وفي تعيين النافلة للإمام.

تقدمت المسألة قريباً مفصلة، ولا فرق بين الإمام وغيره، وكان المصنف يجمع للمصلي بين ما ذكرنا في المسألتين ـ أعني: ما كان يصلي مع الظهر، وما يضاف إلى الجمعة، وهو شيء بعيد عن الدليل جدًّاً.

بـــاب
نـفـــل الصـــــلاة

(٣/ ٢٨ س١٥) قوله: وهي ركعتا الفجر... إلخ.

قد أهمل المصنف لأخذه عن مذهبه، لا عن الأحاديث بعض ما صح سُنِّيَّته بمثل ما ذكر، وذلك ركعتان قبل صلاة الظهر أو أربعاً، ومثلها قبل صلاة العصر، وسنة العشاء قد ذكرت مع سائر الرواتب ركعتين، وفي حديث عائشة: أربعاً أو ستّاً. قال شريح بن هانيء: سألت عائشة عن صلاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فقالت: ما صلَّى العشاء قط فدخل عليَّ، إلَّا صلى أربع ركعات أو ست ركعات، ولقد مطرنا من الليل، فطرحنا له نطعاً، فلكأني أنظر إلى نقب فيه ينبع منه الماء، وما رأيته متَّقياً الأرض بشيء من ثيابه قط. أخرجه أبو داود، فهذا صريح في مواظبته صلى الله عليه وآله وسلم.

والأحـاديث واضحة معمول بها في جميع ما ذكره المصنف، وما زدناه، والتخيير بين الـركعتين والأربع عملاً باختلاف الروايات لعدم التنافي، وتركنا بيانها اكتفاءً بالإشارة، إذ لم نتصدَّ لذلك في هذه الأبحاث، ولو أردنا استكمال الأدلة والتعرُّض لما في الكتاب، لربما أناف على الأصل، ونرى أن في هذه النبذ بلاغاً وإرشاداً إلى ما وراء ذلك، مع فضل اطلاع على كتب الحديث، ودُربة في كيفية الاستدلال، إذ مَنْ ليس كذلك، لا ينتفع حق الانتفاع، أطلنا له أم قصرنا، والله الموفق.

(٣/ ٣٠ س٩) قوله: كان صلى الله عليه وآله وسلم يوتر بثلاث.

الأحاديث في الوتر قولاً وفعلاً مختلفة، ولا تنافي، ومن صريح القول: «من شاء أن يوتـر بركعة»، ثم ذكر الثلاث والخمس والسبع والتسع، وفعل كلَّ ما

ذكرنا، فكان وتره مع صلاة الليل إحدى عشرة ركعة، يصلي ركعتين ركعتين، ثم يوتر بواحدة، وتارة بثلاث مع ثمان مفرقة على ركعتين، أو مجموعة، وكذلك وتر التسع والسبع.

وأما الاقتصار من قيام الليل والوتر على ثلاث أو واحدة، فلم يُرو، والأحاديث بكلٍّ ما ذكرنا في كتب الحديث واضحة.

وأما النهي عن البتيراء، فليس له ـ فيما علمنا من كتب الحديث، لا في ثابتها ولا في غيره ـ ذكر. نعم، في «الشفاء» للأمير الحسين: روى محمد بن شجاع بإسناده عن محمد بن كعب، قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن البتيراء، أن يوتر الرجل بركعة واحدة. فيحتاج إلى معرفة هذا الإسناد، ومع هذا، فقد روى أبو حاتم بن حبان في «صحيحه» عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «لا توتروا بثلاث. أوتروا بخمس أو سبع، لا تشبّهوا بصلاة المغرب». قال الدار قطني: إسناده كلهم ثقات، لكن لا يعارض هذه الأحاديث الثابتة قولاً وفعلاً، الدَّالَّة على الاستمرار بقرائنه، فلا يقع منها هذا الحديث موقعاً، دع عنك حديث البتيراء الذي لا طريق إلى معرفة حال إسناده كما مضى التنبيه على نظائره.

(٣/ ٣٢ س٤) قوله: والرواتب في السَّفر كالحضر.

في «الهدي النبوي»: وكان يواظب على سنة الفجر والوتر في السفر دون سائر السُّنن، ولم ينقل عنه في السفر أنه صلى سنة راتبة غيرهما، وكذلك كان ابن عمر لا يزيد على ركعتين، ويقول: سافرت مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وأبي بكر، وعمر، فكانوا لا يزيدون في السَّفر على ركعتين. انتهى. وهذا هو الظاهر.

(٣/ ٣٣ س٣) قوله: ومن السنن: الشعبانية والرغائب.

لم يصح فيهما شيء، والأحاديث فيهما معلومة الكذب، أو نحو ذلك، وإنّما يأخذ المصنف وأضرابه من مثل «الإحياء» للغزالي، وسائر كتب الصوفية، الذين هم أزهد الناس في تحقيق العلوم من حديث وغيره، وفرقة منهم

يستجيزون الـوضع للترغيب، كما قال أبو عِصمة ـ واضع حديث فضل سور القرآن سورة سورة ـ: إنه رأى الناس مالوا عن القرآن، فأراد يرغبهم، فقيل له: تكذب على رسول الله؟ فقال: إنَّما كذبت له، فيدخل حديث هؤلاء على من لم يعرف علم الروايات.

وأمـا التراويح بهذا الاسم، وتلك الصورة، وذاك العدد، فبدعة كما قال المصنف، ولم يصح عنه صلى الله عليه وآله وسلم غير قيام الليل المعتاد، كما قالت عائشة: لم يكن صلى الله عليه وآله وسلم يزيد على إحدى عشرة ركعة، لا في رمضان ولا في غيره.

وأما الجماعة، فليس مطلقها بممنوع في نافلة الليل ولا في غيرها، وقد صلى معـه صلى الله عليه وآله وسلم في تهجده ابن عباس في غير رمضان، وصلى بصلاته جماعة، انضم إليه منضمٌّ، ثم آخر، فتجوز في صلاته، وصلى في بيتـه، بحيث لا يقتدون به بعد أن اقتدوا به، وبينهم جدار الحجرة، وهو قصير، وكذلك قام بهم بعض الليل في رمضان، أي: بمن اتفق له ذلك، لا كجماعة الفريضة يجمع لها الناس. ولذا استنكر جماعة رآهم يصلون بصلاة أُبي، وحين قيل له: ناس ليس معهم قرآن يأتمون بمن معه قرآن، سوَّغ لهم ذلـك، وكـلٌّ هذا أمر مأنوس، لا فرق فيه بين رمضان وغيره إلاَّ ما اختصَّ به رمضان من تأكيد القيام.

وأمَّـا صلاة عشـرين ركعـة في رمضـان بخصـوصه، أو جماعة كتجميع الفرائض، فليس في ذلك دليل البتة، وإنَّما رأى عمر حين رآهم متفرِّقين يأتمُّ جماعة بقارىء، وآخرون بآخر، فرأى أن يجمعهم على قارىءٍ، ثم قال حين رآهم مجتمعين: نعمت البدعة، وليس فعله ولا قوله حجَّة، فقد قال صلى الله عليه وآله وسلم: «كلُّ بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار»، أو كما قال صلى الله عليه وآله وسلم. والبدعة هي الزيادة في الدين، أو النقص منه، وهذه زيادة ظاهرة، فهي محرمة ممنوعة، فهذا هو الحق، لا ما قال المصنف، ولا ما قالوا. والمذكور من ثناء علي عن عمر إنما هو في تنويره المساجد، قال: نوَّر الله قلب عمر كما نوَّر مساجدنا. وتنوير المساجد قد أمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بجنسـه في حقِّ بيت المقـدس، ولم يصـوِّب عليٌّ عليه السلام جمع الناس

لجماعة قيام الليل، وقد ذكرنا في الأبحاث المتفرقة أكثر من هذا.

(٣/ ٣٦ س٢) قوله: وصلاة الضحى.

الأحاديث فيها كثيرة، بيِّنة في شرعيتها. نعم. قلَّما فعلها صلى الله عليه وآله وسلم كيوم الفتح، وهو يحتمل مطلق النقل، ولا تنافي بين الأمر بها، وعدم فعلها لحكمة هو بها أعلم ولو صح عن علي إنكارها، فهو مذهب صحابي، ليس إلاَّ، ولذا خالفه سيد العابدين علي بن الحسين وغيره من أولاده، ولقد شاهدت إنكار بعض المقلدين على بعض خدمة صلاة الضحى، فجحد وهو يحتج عليه بما على وجهه من نورانية الصلاة؛ لأن صلاة الضحى لها الحظ الأوفر من ذلك. نسأل الله أن يكتب لنا منها نصيباً.

(٣/ ٣٦/ ٤) قوله: وصلاة الأسبوع وصلاة التهجُّد.

يا عجباه من المصنف، يقرن بين ما لا يدري ما هو ـ أعني: هذه التي سمَّاها صلاة الأسبوع من أمور جهلة المتعبدة ـ وبين شعار الصالحين، وما نوهت بفضله نصوص الكتاب والسنة، ليس هذا بصنيع يليق بمثل هذا الإمام، ومن ألطف ما ورد فيها: حديث إياس بن معاوية المزني، أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «لا بد من صلاة بليل، ولو حلب شاة، وما كان بعد صلاة العشاء فهو من الليل». أخرجه الطبراني. قال المنذري: رجاله ثقات إلاَّ محمد بن إسحق. انتهى. وابن إسحق من أعلام العلم، وكلامهم فيه من الغلوِّ في النقد، ويرتضون ما هو دونه بمراحل.

وعن سهل بن سعد، قال: جاء جبريل إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فقال: «يا محمَّد، عِشْ ما شئت، فإنَّك ميت، واعمل ما شئت، فإنك مجزي به، وأحبب من شئت، فإنك مفارقه، واعلم أن شرف المؤمن قيام الليل، وعزّه استغناؤه عن الناس». رواه الطبراني في «الأوسط»، وإسناده حسن، قاله المنذري.

(٣/ ٣٨ س١) قوله: وصلاة التسبيح.

قد اختلفوا فيها، فأفرط ابن الجوزي في جعل حديثها في «الموضوعات»،

ويلغ بها بعضهم إلى الصحة أو الحسن، إلَّا أنها تستبعد؛ لمخالفتها هيئات الصلاة في الجملة، ولأنه كان من شأنها الشهرة، ولذلك أكثر مما وقع، والأحوط تركها.

(٣/ ٣٨ س١) قوله: والفرقان.

لم أر ذكرها في كتب الحديث، إلا في الموضوعات، والله أعلم.

بـــاب
والقـصـــــر

(٣/ ٤١ س٤) قوله: وهو واجب.

هو هدي رسـول الله صلى الله عليه وآلـه وسلم، لم يرو خلافه، وهديُ الخلفاء الراشدين المهديين بعده، حتى نقم على عثمان ترك القصر أشد النقم، وفي «البخاري» و«مسلم» أنه لمَّا بلغ ابن مسعود أن عثمان بن عفان صلى بمنى أربع ركعات، قال: إنا لله وإنا إليه راجعون، صليت مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بمنى ركعتين، فليت حظي من أربع ركعات ركعتـان متقبلتان. ومن المعلوم أنه لا يسترجع من الأخذ بالعزيمة وترك الرُّخصة، واعتذر عثمان، واعتذر عنه بعدة أعذار، ولو لم يكن القصر متعيناً، لما كان لذلك مساغ، ومن ذلـك ـ فيمـا أرى ـ: قول عمر: إن صلاة السفر ركعتان، والجمعة ركعتان، والعيد ركعتان، تمام غير قصر، على لسان محمد صلى الله عليه وآله وسلم، وقد خاب من افترى. وأصرح منه حديث ابن عباس في «مسلم»: فرض الله الصلاة على لسان نبيِّكم: في الحضر أربعاً، وفي السفر ركعتين، وفي الخوف ركعة.

وحديث عائشة معناه مثل حديثهما، يعني أن صلاة السفر فُرضت ابتداءً ركعتين، كما كان فرض مطلق الصَّلاة أول النبوة، وليس له كثير معنى غير هذا، وإذا حمل حديثها على أنها أرادت هذا المعنى، لم يمتنع اجتهادها أنَّ القصر رخصة، بخلاف حمله على أنَّ صلاة السفر هي الصلاة الأصلية مستقرة، إنَّما التَّعيين في صلاة الحضر بالزِّيادة، مع أنَّ تأويلها مع قولها هٰذا كالمتناقض.

وأعجب من ذلك حديثها: قصرت وأتممت، وأفطرت وصمت. كنت لم

يسع عقلي هذا منها أن تخالف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في جميع سفرها على ما يفهم من السِّياق، وكذلك مع قولها: إن صلاة السَّفر مستقرة على حالها الأول على ما يفهم الأكثر من ظاهر روايات حديثها، حتى رأيت ابن القيِّم قد ذكر عن شيخه ابن تيمية يقول: هو باطل، وعلل بما ذكرنا، وقال مرَّة: هذا الحديث كذب على عائشة. لم تكن عائشة لتصلي بخلاف صلاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وسائر أصحابه ـ كأنه يعني بعده ـ وهي تشاهدهم يقصرون، ثمَّ تتم هي وحدها بلا موجب، كيف، وهي القائلة: فرضت الصلاة ركعتين، فزيد في صلاة الحضر، وأُقِرَّت صلاة السفر، فكيف نظن بها أنها تزيد على ما فرض الله، وتخالف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه ثم أكَّد هذا بزيادة كلام حسن، هو في «الهدي النبوي».

(٣/ ٤١ س٥) قوله: قلنا: أراد قصر الصِّفة.

أقول: الكلام في هذه المسألة لم أقع فيه مع البحث على الشفاء، وإذا نظرنا كأنَّا خلقنا الآن، قلنا: القصر يقع على ترك شيءٍ من الصلاة على الإطلاق، لكنه مبهم؛ لأنه لم يبح كل ترك، فإذاً: البيان موكول إلى السُّنَّة لتبيِّن للناس ما نُزِّل إليهم، وقد قصر صلى الله عليه وآله وسلم في سفر الرباعية إلى ركعتين، وفعل في صلاة الخوف ما سمَّوه قصر صفة، وهو يصدق عليه مطلق القصر. ثم لما شرط الخوف في مطلق القصر في الآية، ثم قصر صلى الله عليه وآله وسلم آمناً استشكل الصحابة ذلك، فسأله عمر، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «صدقة تصدَّق الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته». وإنما كانت هذه الصدقة في صورة السفر، لا في الخوف.

إذا حقَّقت ما ذكرنا، لم يكن في الكلام لبس، ثم رأيت ابن القيِّم قد حام حول ما ذكرنا، إلَّا أنَّه ليس بالملخَّص المبيِّن.

(٣/ ٤١ س٦) قوله: يحتمل في دون مسافة القصر.

هذا الاحتمال إنَّما يمكن مع غفلة مستحكمة عن الحديث، فإن الحديث: أنها اعتمرت معه من المدينة إلى مكَّة. ثم كيف يعقل أنها تكون أتمَّت وقصر

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في دون مسافة القصر؟ ولعلَّ الإمام توهَّم أنَّ مرادهم بإتمامها منفردة، وقد روي ذلك عنها، لكن في سفرها للحج من المدينة، وليس لها سفر غيره إلَّا سفر البصرة، وهي أيضاً مسافة قصر إجماعاً، ومع هذا، قد عيب على عائشة كما عيب على عثمان. قال ابن تيمية: الحجَّة فيما رووا، لا فيما رأوا، لا فيما انتهى، فليس في دون مسافة القصر، ولا قول الخصم قوي، بل أضعف قول، وأمَّا حديث: «أتمَّ وقصر في بعض أسفاره»، فحديث ضعيف جداً، ثمَّ مقابل الروايات المتعددة الكثيرة عن الصحابة المصرحة بأنه لم يصلِّ ركعتين، كما صح من حديث ابن عمر، وأنس، وغيرهما.

(٣/ ٤٢ س٥) قوله: «ابن مسعود»: لا قصر إلَّا في سفر الجهاد.

لا ينبغي أن يصحَّ هذا النقل عن ابن مسعود، وكيف، وهو القائل لعثمان: ما ذكروا أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم صلَّى بمنىً ركعتين؟ وهو أخصّ الناس، أو من أخصِّهم بالنبيِّ صلى الله عليه وآله وسلم، وقد قصر في حجة الوداع وغيرها.

(٣/ ٤٢ س٨) قوله: لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا تسافر المرأة بريداً».

هذه رواية لأبي داود لا ينافيها ما جاء من كونها لا تسافر يومين، أو ليلتين، أو يوماً، أو ليلة، أو يوماً وليلة، أو ثلاثةَ أيَّام، إذ الحكم على الأقل حكم على الأكثر، والحكم على الأكثر ساكت عن الأقل، فيقال: قد علق القصر بمطلق السفر والضَّرب في الأرض وقد علَّق الشَّارع بسفر البريد حكماً شرعيّاً هو اشتراط المحرم، مع أنه داخلٌ تحت مسمَّى الضَّرب في الأرض، ثمَّ الحكمة تظهر فيه، سيَّما لمن هو أحق بالترخيص، وهم الفقراء الذين يكثر مشيهم، فيشق بهم، فهذه أقوى درجة، وأمَّا المرحلتان والثلاث، ونحو ذلك، فليس فيه إلَّا آثار لا حجِّيَّة فيها، إنَّما الحجَّة في كلام الله ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم، وليس ذلك من التوقيف في شيء؛ لظهور مساغ الاجتهاد والرَّأي، كما ينادي بذلك كلامهم واختلافهم.

نعم، يبقى الاحتمال فيما دون البريد، وقد أخرج أحمد، ومسلم وأبو داود عن أنس: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا خرج مسيـر ثلاثة أميال، أو ثلاثة فراسخ، صلَّى ركعتين ـ والشَّاكُّ شُعبة ـ الفراسخ متيقنة.

وذكر الحافظ في «التلخيص» معزُوًّا إلى سعيد بن منصور، ولم يتكلم عليه من حديث أبي سعيد، قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا سافر فرسخاً، يقصر الصلاة. وهذه حُجَّة قوية، بل لا معذرة عنها في ثلاثة الفراسخ، محتملة في الفرسخ، وتأويل الفقهاء لها بأن المراد مبدأ القصر تعسُّفٌ مكشوف، وكيف يتأولون ذلك وهم جميعاً لا يقولون بموجبه؟ كما ترى حكاية الخلاف في «البحر» نفسه، وكذلك غيره، إذ منهم من قال: بمجرَّد نيَّة السفر، ومنهم من قال: بمفارقة البلد، أو نحوه، وغاية الأمر من قال: بالميل.

وأمَّا ما ذكر عن مجاهد، فغير صحيح، أو مـردود بقصره صلى الله عليه وآله وسلم في ذي الحليفة في حجة الوداع.

هذا، ومن أوضـح الدلالة على القصر في مثل ما بين مكة وعرفة: قصر الناس معه صلى الله عليه وآله وسلم في عرفة، ولم يقل لهم كما كان يقول لأهل مكَّة: «أتمُّوا». وقد احتجَّ بهذا ابن تيمية، وطرده، ولم ير تأويل من جعله من خصائص الحج.

ثمَّ لنـا هنـا دقيقـة، هي: تعيين مقدار الميل الذي يترتب عليه الفرسخ والبريد، وقد اختلفوا فيه: من ألفي ذراع إلى ستَّة آلاف. وليس في اللغة ذلك التحـديد، وإنَّما هو أمر تقريبي، فمثل ما بين مكة وعرفة تسعة أميال باعتبار بعضهم، ويزيد باعتبار آخر، فيتقارب الكلام في هذه المسافة بين المحلين، وفي حديث ثلاثـة الفـراسخ وحديث البريد، فيتقوّى غاية القوَّة، ويكون أمراً تقريبيّاً كما هو ثابت في مدلولات الألفاظ كثيراً، وكذلك أحكام شرعية مبنيَّة على أمور تقريبية.

قال ابن القيم: ولم نجد لأمَّته صلى الله عليه وآله وسلم مسافة محدودة للقصر والفطر، بل أطلق لهم ذلك في مطلق السَّفر والضرب في الأرض، كما

أطلق لهم التيمُّم في كل سفر، وأمَّا ما يروى عنه في التحديد باليوم واليومين أو الثلاثة، فلم يصح عنه منها شيءٌ ألبتَّة. انتهى. وقال: إن القصر في طويل السَّفر وقصيره مذهب كثير من السَّلف.

تنبيه: لو استمرَّ سفر الرَّجل أبداً، ما حكمه؟

وقد اتَّفق هذا في أهل قرية من اليمن تسمى «تلا» - يذهبون إلى أسواق بينها وبين بلدهم مسافة قصر، وهم أبداً يذهبون إلى تلك الأسواق، ولا يستقرُّون في بلدهم إلَّا يسيراً، نحو يومٍ أو يومين في الأسبوع، ولا وجه لمنعهم عن السَّفر، ولا لإلزامهم الصِّيام فيه.

وحديث علي في العشرة - إن صحَّ - يحتمل أنهم لا يصومون، وكذلك القصر الذي هو ظاهر كلامه، إلَّا أن أمر القصر أسهل من الإفطار، والله أعلم.

(٣/ ٤٤ س١) قوله: وقول داود معارض برواية إتمامه صلى الله عليه وآله وسلم في قباء.

هذه الرواية تحتاج إلى إثبات، ولم نرها في شيءٍ مما اطلعنا عليه في صحيح ولا سقيم، والله أعلم.

(٣/ ٤٥ س١١) قوله: وأقل الإقامة. . . إلخ.

أمثلُ اعتبار أن يقال: المقيم ليس بمسافر، لكنه إن لم يكن له عزم على الإقامة، فهو مسافر حُكماً، ودليله: عدم إتمامه صلى الله عليه وآله وسلم نحو سبعة عشر يوماً في مكة، ثم لا فرق بين ذلك وبين ما لا حدَّ له.

وأمَّا العازم على الإقامة مدَّة معلومة، فقد أقام صلى الله عليه وآله وسلم في الأبطح بعد أن دخل مكَّة صبح رابعة من ذي الحجة، ونهض يوم الثامن، وقصر في ذلك فهذا القدر لا شكَّ أنه في حكم السَّفر، وما زاد على ذلك، فالظاهر الإقامة، وإلَّا لزم لو عزم على إقامة عشرين سنة أو نحو ذلك، ولا فرق بين القليل والكثير.

وأمَّا الأخذ بقول الصحابة، وادعاء أن المسألة توقيفية، فليس شيء، لظهور مجال النظر فيها، والذي ذكرناه هو احتجاج الشافعية ومذهبهم.

(٣/ ٤٧ س٢) قوله: ولو لم يكن فيها.

إن أراد: وقد كان فيها مستوطناً، فمسلَّم، وليس محل النزاع، وإن أراد: وإن لم يكن قد دخلها، فممنوع، ففي الكلام مغالطة، ولا فرق بين الاستيطان والإقامة.

(٣/ ٤٧ س٥) قوله: أتمّ بين وطنه وموضع إقامته.

هذا يناقض ما يأتي أن دار الإقامة لا يكفي فيها النيَّة، وقد ذكر ذلك المفتي وحكاه عن الإمام شرف الدين، وقال: إن المصنف قد ألحقه في «الغيث»، وإنّه رواه عنه النجري.

بـــاب
صـــلاة الخــــوف

(٣/ ٤٨ س١١) قوله: شروطها ثلاثة.

الظاهر عدم لزوم هذه الشروط.

أمَّا الأول: فلاستواء المعنى بين الحضر والسَّفر، وإنَّما ذكر الضرب في الأرض؛ لأنه أكثر ما يعرض الخوف فيه، وإذ لم يعرض له صلى الله عليه وآله وسلم في الحضر خوف، ثم يترك، لم يصح.

(٣/ ٤٩ س١) قول المصنف: وإذ لم يصلها... إلخ.

ثم قد وافق على صلاته في النخيلة، فهو شبه مناقضة، والاعتذار بقوله صورة فعل لا معنى له هنا، إذ لا احتمال لكونها في سفر.

وأمَّـا انتفاء الشرط الثاني، فقد مضى في التيمُّم، وحاصله منع المدعي لعدم الدليل.

وأمَّـا الثـالث ـ وهـو: كونهم غير طالبين ـ فهـو في غاية البعد من حيث المعنى، ومن حيث النقل، إذ كانت صلاته صلى الله عليه وآله وسلم وهو طالب في غزواته، حتَّى إنَّه في صلاته بعسفان في غزوة لحيـان كذلك، وإن قلنا: لم يجيء لحرب قريش، لكنه لو شاء ترك العدو، وهي مستندهم في هذا الشرط، قالوا: لو شاء الطالب ترك الحـرب، وذلك أنَّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم غزا لحيـان الذين أصابوا خُبيباً وأصحابه، فنذروا وتمنعوا في رؤوس الجبال، فقال: «لو أنَّا هبطنا عسفان، لرأت قريش أنَّا قد جئنا مكَّة» فلقي بها جمعاً من المشركين عليهم خالد بن الوليد، وصلى بها صلاة الخوف.

وأمَّا من حيث المعنى، فالمفروض في صلاة الخوف أنه ضاق الأمر مع العدو إلى أن لا يقدروا على الصَّلاة كاملة، فكيف يقال: يَدّعونهم ويصلون؛ لأنهم الـذين طلبـوا الحرب، وقصدوا العدوَّ؟ وكذا لو أُريد بالطلب خصوص المباشرة بأن يكون العدوُّ منهزماً، أو في معرض الهزيمة لو ترك وشأنه، وعلى الجملة، فلا سند لهذه الدعوى.

أما اشتراط كونهم محقين، فصحيح؛ إذ المطلوب منهم ترك القتال في غير وقت الصلاة، فكيف تترك الصلاة الكاملة لتحصيل أمر يجب تركه؟.

وإذا حققت هذا المعنى، لم تجد بين هذه المسألة ومسألة التَّيمُّم والقصر فرقاً، فليطالبوا به.

(٣/ ٥٣ س٨) قوله: الإمام (ي)، واختلاف صور صلاته صلى الله عليه وآله وسلم. . . إلخ.

كلام صحيح، إذ لا فرق بين لزوم التأسي في جميع الصور، والواجب أن يعمل بأيها، والظَّنُّ القوي أن الاختلاف لاختلاف الحال، ولذا حين كان العدوُّ في القبلة، صلوا جميعاً: يسجد بعض ويحرس بعض، كصلاته بعسفان.

قال العسقلاني: ذكر الحاكم منها ثمانية أنواع، وابن حبان تسعة، وقال: ليس بينها تضادٌّ، ولكنه صلى الله عليه وآله وسلم صلى صلاة الخوف مراراً، ونقـل ابن الجـوزي عن أحمـد أنـه قال: ما أعلم في هذا البـاب حديثاً إلَّا صحيحاً. انتهى.

نعم، النَّظر في الاستغناء بركعة؛ لأن الأصل لزوم الكمال، فيحتمل ما ذكره الإمام أنَّهم أتمُّوا لنفوسهم على أي وجه، ولو كصلاة المسايفة، وكذلك نقول: إن اتفقت في غير سفر، لا تنقص من الأربع، ويحتمل ـ إن صحت رواية صلاته بهم بكل طائفة ركعتين من غير تسليم ـ أنها كذلك، وأنَّ الركعتين بمنزلة الركعة في السَّفر.

وأمـــا اختيار الإمـــام لقياس المـذهب، فلا بأس بتخـريج النـاس على مذاهبهم، وأمَّا بالنَّظر إلى الدليل، فلو سلكنا على ما قال، لتركت صلاة الخوف جماعة؛ لأنَّه ينادي فيهم الإمام من أول الظهر أن يصلُّوا متفرقين من أول الظهر، إلى آخره، أو على جماعات جماعات يسيرة متعاقبة، ويكون هذا متعيناً للعلَّة التي ذكر، فلا يصح اجتماعهم على الإطلاق، وهو خلاف ظاهر أحواله صلى الله عليه وآله وسلم وأحوال الصحابة، كعليٍّ في صفين، وغير ذلك.

بـــاب
صـــلاة العيـــدين

(٣/ ٥٤ س١٠) قوله: لقوله تعالى: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وانْحَرْ﴾ [الكوثر: ٢]، ولقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إن الله تعالى قد أبدلكم».

قد اعترض الإمام الحجة الأولى، وهو كما قال، وكذلك للحديث، ليس فيه تعرض للصلاة أصلاً، ولكن الحجة فعله صلى الله عليه وآله وسلم، وكفى به دليلاً على أنها سنة مؤكَّدة، ولا دليل على الفرضيَّة. وما ذكره المصنف من حجَّة القائلين بالفرضية عيناً أو كفاية، فمن القياسات التي ليس فيها إلاَّ كاف التَّشبيه.

وكذلك سقوط الجمعة لم يكن العيد بدلاً عنها، بل تركت الجمعة ترخيصاً مع الإتيان بالظهر، ولذا تصح الجمعة فريضة، كما في الحديث: «فمن أحبَّ أن يشهد معنا الجمعة، فليفعل، ومن أحبَّ أن ينصرف، فليفعل».

(٣/ ٥٥ س٥) قوله: ولا أعلم فيه خلافاً.

ومثله فعل صاحب «عيون المذاهب» من الحنفيَّة، قال بالإجماع - يعني إجماع الأربعة؛ لأنه صنَّفه جامعاً لمذاهبهم، مقتصراً عليها، وفي «الرافعي». أن عبارات أصحابهم اختلفت، منها ما يقضي بأنه يدخل وقتها بطلوع الشمس، ومنها ما يقضي أنه بارتفاعها قيد رمح. وكلام النووي في «المنهاج» مختلف، ذكر هنا أنها تدخل بطلوع الشمس، واحتجَّ له الدميري بأنه يخرج بالطلوع وقت صلاة الفجر، فيدخل وقت صلاة العيد، وأشار في «الرافعي» إلى هذه الحجَّة أيضاً، وهي من السقوط بالمنزلة التي ترى، وذكر النووي في الأضاحي أن أول وقتها ارتفاع الشمس قيد رمح، فهذا خلاف واضح حقيق بعدم الاعتبار، ولا

نسلِّم هذا الأصل الذي اعتلُّوا به، فإنه إذا خرج وقت الفجر، لم يدخل وقت الظهر في سائر الأيَّام، وكذلك يخرج وقت العشاء بنصف الليل، ولا يدخل وقت الفجر كما قلنا. ثم ذلك لا يصحُّ دليلاً لتحديد الأوقات. نعم، دخول وقتها بطلوع الشمس مذهب الرَّوافض على ما رأينا في بعض كتبهم المستعملة، وقد ذكر في «الغيث» أن الإمام أحمد بن الحسين يقول: نصلي الفجر، فكأنَّه نسي هذا المذهب الغريب هنا، أو ألحقه في «الغيث»، أو تقدم تأليف هذا الموضع من «البحر» على «الغيث».

(٣/ ٥٥ س٧) قوله: وندب أن لا يطعم في الأضحى.

إن أرادوا ما رأينا عليه جماعة من الزيدية في اليمن، أن يمسكوا عن المفطِّرات، كالصائم، بل منهم من يتسحَّر، فليس له وجه، ولا شمة في الحديث، إنَّما توهَّمُوه من مثل هذا الحديث، وليس المراد منه إلاَّ أنه يقصد في الإفطار إلى أكل طاهر، كغداء، أو تمرات، ولا يقصد ذلك في الأضحى.

وأمَّا صيام بعض يوم، فخيال ووهم. نعم، في «الغيث»: ومثل إرشاد العنسي ما يزعمونه حديثاً: «من ترك طعامه وشرابه في عيد الأضحى حتى يرجع من مُصلاَّه، كتب الله له عبادة ستين ألف سنة» والحديث عند هؤلاء وأضرابهم ـ كالغزالي ـ: كلُّ ما وُجِدَ في ورق، أو نطق به من نطق، لا نظر لهم فيما وراء ذلك، وقد يتوارثه أمثالهم، فيقولون: الحديث مشهور، ومثل هذا يذكر للتنبيه لغير النَّبيه.

(٣/ ٥٦ س٤) قوله: قلنا: الجمعة بعد زوال... إلخ.

احتجاج أغمض من السها، ولكن الظاهر أن التطهر أينما كان، إنَّما هو للعبادة، وهو بها ألصق، وهي به أحق، وأمَّا أحاديث الجمعة، فهي مصرّحة بأنها للصلاة، وما أطلق منها حمل عليها، لأن الأصل عدم تعدد الموجب حتى يقهر دليل، ثم روايات الاغتسال ضعيفة، إلاَّ أنَّ مجموعها من حديث وأثر مع مناسبة المعنى ربما أثار ظنَّاً ضعيفاً يعمل بمثله في هذا الموضع. قال ابن حجر في «التلخيص»: قال البزار: لا أحفظ في الاغتسال في العيد حديثاً صحيحاً.

(٣/ ٥٦ س٩) قوله: (ي): ويجوز تزيينهم بالحرير والحلي ـ ولو ذكوراً ـ إذ لا تكليف عليهم.

يلزمه من هذه العلة أن يسقيهم الخمر، ويمكنهم من كل منكر. وما جاءنا في الشريعة إلَّا السلوك بهم مسلك المكلفين، وكتب لهم الثواب في الخير، ورفع عنهم القلم في الشَّرِّ.

وأمَّا احتجاج كثير من الشافعية وغيرهم على جواز ذلك بقولهم: لجري عادة المسلمين، فهو بمنزلة قولك: يجوز للمسلمين ذلك؛ لأنهم فعلوا. ثم من الفاعل: هل أهل الإجماع، بل من هو قدوة، أم هي أخلاق المترفين؟ ولم يكن ذلك في الصحابة، بل وثب عمر على ابن عبد الرحمن، فشقَّ قميصه، حتى قال عبد الرحمن: غفر الله لك، شققت قلب الصبي، فقال: أتلبسونهم الحرير، ثمَّ تقولون هذا، أو أتلبسه الحرير، ثمَّ تقول؟ فاعتذر عبد الرحمن بأنه رخَّص له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ونقض عليه عمر بأنه لا يلزم من الترخيص لك الترخيص لولدك، فهما متَّفقان على المنع، إنَّما اعتل عبد الرحمن بما ذكر.

(٣/ ٥٧ س٣) قوله: ويتطوع قبل الصلاة.

الأحاديث الصحيحة الصريحة أنَّه لم يتطوع في المسجد قبلها ولا بعدها صلى الله عليه وآله وسلم، فلا ينبغي الالتفات لغير هذا، وحديث: «الصلاة خير موضوع» احتجاج بأعمِّ العامِّ مع ظهور الاختصاص، ومن فعل صورة الفعل النبوي، فقد اهتدى، ومن تعدَّاه في مظانِّ الاختصاص، فهو إلى الابتداع أقرب.

نعم، تسوغ هذه الحجة في المنفرد قبل الصلاة، لا بعدها، إذ هو مساوٍ للإمام فيما بعدها، لا فيما قبلها، لتقدُّمه قبل تكامل المصلين، والله أعلم.

هذا كلُّه في المسجد، أما في البيت، فكسائر الأيَّام.

(٣/ ٥٨ س٤) قوله: ولا تأسي إن لم يعرف الوجه.

العبارة ذات وجهين، فإن أراد من كونه قربة أولاً، فالظاهر محافظته صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك، فإنه كان من خلقه وهديه في العيد ونحوه، فيفهم أنها قربة، فيتأسى به، وإن أراد بالوجه: تحقيق كونه مندوباً أو واجباً، فلا حاجة إلى ذلك، مع أن الوجوب هنا مُنتفٍ لا يدَّعيه أحدٌ، فالندب متعين، والتحريم منفي، والكراهة بعيدة، والإباحة مع المحافظة مرجوحة، فالتأسِّي لازم في هذا أو في نظائره، فاحذر هذه العبارة، فإنها كثيراً ما أوردوها في غير موردها.

(٣/ ٥٩ س٩) قوله: ولا تتعين سورة.

سياق كلام الإمام هنا لزوم هذه السُّور عند القائلين، وما كان ينبغي له أن يتوهم ذلك، فإنهم إنَّما استندوا إلى الأحاديث الدالَّة أنه صلى الله عليه وآله وسلم قرأ بها، أو كان يقرأ بها، وكثيراً ما يأخذون الاستمرار من المضارع، وقد يفيده ذلك مع القرينة، وقد ترجم عن نفسه، فقال في «الغيث» بعد حكاية الخلاف: وهؤلاء الذين عينوا لا يحكمون بفسادها إذا خالف، وإنَّما يريدون الأفضل. أظنُّ ذلك، ولم أقف فيه على نصٍّ. انتهى.

(٣/ ٦٠ س٢) قوله: ويكبِّرُ في الأولى سبعاً غير الافتتاح... إلخ.

هذا أمثلُ قول في المسألة بالنظر إلى الدليل، وأمثل قول كذلك في محل التَّكبير قبل القراءة، لحديث عمرو بن شعيب في «أبي داود»، وعمرو بن عوف في «الترمذي» و«الدار قطني» و«ابن ماجة».

وأمَّا الفصل بين التكبيرات بالثناء على الله، والصلاة على نبيه، والدعاء، فروي من فعل ابن مسعود وغيره من الصحابة، وفُتياهم بذلك، ومثله يكفي في هذا المقام، والظاهر إسراره، إذ لو وقع منه صلى الله عليه وآله وسلم، أو من الخلفاء الراشدين بعده جهراً، لم يختلف فيه الناس، أو لظهر أشدَّ الظُّهور، ولم يكن بهذا الغموض ونظائره في ذلك نظائره.

فصـــل
في التشـــريق

الأظهـر مشروعية التكبير مؤكداً، ففي الفطر مطلقٌ من خروج الإمام إلى انقضاء الصلاة، ودون ذلك في الاستدلال من بعد غروب شمس آخر رمضان، كما قال (ش) والناصر. وأمَّا الأضحى، فمن فجر عرفة إلى آخر أيَّام التشريق، لحـديث علي وعمـار في «المستـدرك» و«الدار قطني»، والظاهر أيضاً مطلق التَّكبير، فيكبر ما شاء ـ كثلاث ـ عقيب الصلاة، ولا بأس بأي زيادة، سيَّما ممَّا روي ـ ولو ضعيفاً ـ إذ العمل بالضعيف في مثله بلا إلزام صورة مستمرَّة لما علم جملته، أو ظن لا مانع منه. أخرج ابن أبي شيبة عن شريك، قال: قلت لأبي إسحق: كيف كان يكبر علي وعبد الله؟ قال: كانا يقولان: الله أكبر الله أكبر الله أكبر، لا إله إلا الله، والله أكبر الله أكبر ولله الحمد، ثم لا حصر على عقيب الصلوات، إذ كبَّر عمر، فكبَّر الناس بتكبيره، حتى بلغ المسجد، وكان عمر في منى، وأهل الأسواق والطرقات ليسوا بعقب صلاة.

(٣/ ٦٦ س٦) قوله: وفي الأضحى مقيس.

كأنه غفلة عن قوله تعالى: **﴿لن ينال الله لحومها ولا دماؤها﴾** إلى قوله: **﴿لِتُكَبِّرُوا اللهَ﴾** [الحج: ٣٧]، وهو أوضح من آية الفطر.

(٣/ ٦٦ س٧) قوله: تحتمل الآية.

هذا الاحتمال وارد على مطلق الشرعية، فلا يختص من قال بالوجوب، وأيضاً الاحتمال لا يقدح في الاستدلال، لأن فعله صلى الله عليه وآله وسلم رجَّح صدق الآيات على التكبير المخصوص، وإذا صدق المطلق على شيءٍ، لم ينف ما عداه، وصحَّ الاحتجاج به، لأنه لا حصر.

بـــاب
صـــلاة الكســـوف

ليس على اشتراط الجماعة أو الجهر أو الإسرار دليل لتعارض الروايات، مع أنها في صلاته صلى الله عليه وآله وسلم في النَّهار فقط في قضية متَّحدة، فتصحُّ فرادى وسرًّا، أو مقابلهما.

(٣/ ٧٢ س٣) قوله: وهي ركعتان.

الأحـاديث في كون الـركـوع في كل ركعـة خمس مرات، أو ثلاثـاً، أو ركعتين، بحسب ظاهـرها مما يعمل به، لكنه لا يمكن أن يقال: يعمل بكلٍّ منهـا؛ لأن الواقعة واحدة، وهي صلاته صلى الله عليه وآله وسلم في كسوف الشَّمس، واقتحام أنَّ الواقعة تكررت لتلتئم الروايات مع ظهور الاتحاد، بل كل الرِّوايات على أنها تلك المرَّة في موت إبراهيم، فهو من التعكيس، بل الواجب بين الـروايات، فحديث أبي رواه أحمد، وأبو داود، والبيهقي، والحاكم أنها خمسة ركوعات، ولم يجيء عنه رواية بخلافها.

ورواية الـركـوعين من حديث ابن عبـاس وعـائشة، وهما في أحمد، و«البخـاري»، و مسلم، لكنَّه جاء عنهما الرِّواية بخلاف ذلك، فعن عائشة ـ في رواية أحمـد والنسـائي ـ صلى ستَّ ركعات بأربع سجدات. وعن ابن عبَّاس في أحمد، و مسلم، و النسائي، وأبي داود: ثماني ركعات في أربـع سجدات، فهذا اضطراب في حديث عائشة وابن عبَّاس، وحديث أُبيّ سالم من ذلك الاختلاف.

ولأحمـد والنسـائي أيضـاً بأسانيد حسان من حديث سمرة، والنعمان بن بشير، وعبد الله بن عمرو أنَّه صلى الله عليه وآله وسلم صلَّاها ركعتين، كل

ركعة بركوع، فهذا زيادة اضطراب في أصل الحديث، إذ هي واقعة متّحدة.

وقد سرد المخرج هذه الروايات، وفيها ما ذكرنا.

فأمّا مسلم والنسائي وأحمد، فقد قابلت بعض روايتهم بعضاً في حديثَيْ عائشة وابن عباس، وكذلك أحمد والنسائي في أحاديث الركوع الواحد.

وأمّا البخاري، فلم يدافع نفسه، لكن حديثه فيه ما ذكرنا من الاختلاف على الصّحابي.

وكذلك أبو داود دافع نفسه فيما بين حديث أُبيّ وابن عباس وعائشة، وفي رواية أربعة ركوعات وثلاثة أيضاً.

وأمّا أحمد، ففي كل الأحاديث الأربعة، إذ رواها كلّها ـ أعني: المتضمّنة للركوع الواحد والاثنين والثلاثة والأربعة، ولم يسلم من الجميع إلاّ رواية البيهقي والحاكم، لحديث أُبي، وقد صحّحه الحاكم، وليس له معارض سالم، ولم يقدح فيه ابن حجر في «التلخيص» بشيءٍ مع كثرة نقده للروايات، ومخالفته لمذهب الشافعي.

وأمّا صاحب «الهدي النبوي»، فقدح في الروايات، بحكايته كلام الأوائل، ولم يتعرض لهذا الحديث بقدح، إلاّ أنه اعتذر عنه بقوله: صاحبا الصحيح لم يحتجّا بمثل إسناده، وهذا من الغلوّ في «الصّحيحين»، لكنه نفسه يخالف ذلك كثيراً، إلاّ أنه هنا وافق مذهب أحمد، وإلاّ فليست الشريعة مقصورة على «الصّحيحين»، وكم في رجالهما من راوٍ لم يرو عنه غيرهما لجهالته، كما صرح به الذهبي في «الميزان»: إن في رواتهما من لم يذكره أحد بجرح ولا تعديل، ولا عرف إلاّ بالرواية عنه، وقال: لم يتعرض في «الميزان» لهم لكثرتهم. قال ابن القطّان في مثلهم: من كان كذلك، لم نعلم إسلامه، فضلاً عن عدالته، وقد بسطنا ذلك في «العلم الشامخ» و«الأرواح».

على أن ترجيحهم لهما إنّما هو مع المعارضة التّامة، ولا معارضة بين ما اختلف فيه عن الصحابي، وما لم يختلف كما قدّمنا.

هذا ما يقال، والمسألة ـ بعدُ ـ محل موحش، إذ كيف يكون هذا الاختلاف في الكتب المعتمدة في واقعة واحدة. ثم لو صحَّ لنا إجماع العترة، لأغنانا عن هذا كلِّه، إلاَّ أن تساهل المصنِّفين في نقل الإجماع، وصعوبة وقوعه بالتجربة في ذينـك، وقد بيَّنَّا ذلك في مواضع توقف طالب المخلص، غير أن الرِّواية وشيوع اختصاص العترة به في الجملة مرجِّح منضم إلى ما مضى. وفي البزَّار عن علي: أنَّه صلاَّها كذلك بخمس ركوعات، ثم قال: ما صلاَّها بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم غيري. وروى النسائي من حديث عائشة أيضاً أنَّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم صلى عشر ركعات في أربع سجدات.

(٣/ ٧٢ س٤) قوله: واستضعف.

قال ابن حجر في «التلخيص»: تطويل السجود أورده مسلم والبخاري، ووقع لصاحب «المهذب» هنا وهم فاحش، فإنَّهُ قال: إنَّ تطويل السجود لم ينقل في خبر، ولم يذكره الشافعي، وهو كما ترى في أخبار كثيرة في «الصَّحيحين» وغيرهما، وقد ذكره الشافعي فيما حكاه الترمذي عنه، وكذا هو في «البويطي». انتهى. فكأنَّ الإمام أراد استضعاف صاحب «المهذب»، وهو مردود كما سمعت.

(٣/ ٧٣ س٥) قوله: لبطلان سلطانه.

ظهور سلطانه بالإضاءة يحتاج إلى دليل على كونه جزء السبب، والظاهر استقلال الكسوف، وهو حاصل في النهار، فلا دليل على فوات الصَّلاة بطلوع النَّهار في كسوف القمر.

(٣/ ٧٤ س٨) قوله: وتصلى لسائر الأفزاع.

أمَّا اللجاء إلى الله بالعبادة عند ذلك، فلا بأس، وأمَّا تعيين صلاة مخصوصة لقياس غير واضح، أو عموم غير ثابت، فيخاف أن يكون تشريعاً.

(٣/ ٧٤ س٨) قوله: ولا كسوف في العادة.

هذا منقوض بوقوعه على خلاف ذلك، ككسوف الشَّمس يوم مات إبراهيم.

ومن اللَّطائف أن الأروام مدَّة استيلائهم على اليمن قتلوا أحــد أشـراف كوكبان غِيلةً بأن وضعوا فوقه مخدَّة، وقعد عليها جماعة حتَّى مات، لئلَّا يظهر قتله، وهو الأمير إبراهيم، وكان يوم عاشر من الشهر، فكسفت الشمس ذلك اليوم، فذكــروا في مجلس كبــرائهم أن هذا خلاف العــادة، فقــال بعض الحـاضرين: كان ذلك يوم مات إبراهيم ابن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ـ يشير إلى قبح صنيعهم.

وفي كتب السِّيَر أن الشمس كسفت يوم قتل الحسين بن علي رضي الله عنهما، ولعن قاتليهما، وهو يوم عاشوراء، وهو في «البيهقي» من كتب الحديث.

نعم، وهـذا من الإمـام إشارة إلى قول المنجمين، وإلَّا فأي فائدة لهذا الكلام، فإنه تشرع الصلاة للكسوف مطلقاً، فهل يمتنع أن يفعل الله ذلك، أو يمنع أن يصلي في غير هٰذه الأيام؟ وهٰذا نحو القول بأن المعتبر في أمر المفقود مضي العمر الطبيعي، وهو قول الطبائعية، فكيف يستند إليه متسرِّع؟ ولهذين نظائر ما نزال ننبه عليها.

بـــاب الاستســـقاء

(٣/ ٧٨ س٣) قوله: وهي أربع إلى قوله: وهي بالخطبة أربع.

كلام كلُّه سهل لا يعرج عليه، وقد أصاب الإمام بتقوية مذهب عليٍّ ومن معه؛ للحديث المذكور في «البخاري»، و«مسلم»، و«أبي داود» أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خرج بالناس يستسقي بهم، فصلى ركعتين جهر فيهما بالقراءة، وحوَّل رداءه، ودعا، واستسقى، واستقبل القبلة.

(٣/ ٧٩ س٤) قوله: ولا خطبة.

قد استقوى الإمام - بعدُ - الصواب الذي صرحت به الرِّواية من إثبات الخطبة وأمَّا محلها، فقال العسقلاني: اختلفت الروايات في الخطبة قبل الصلاة أو بالعكس، ففي حديث عائشة: بدأ بالخطبة، وكذا لأبي داود عن ابن عباس، وفي حديث عبد الله بن زيد في «الصَّحيحين»: خرج يستسقي، فتوجَّه إلى القبلة يدعو، ثم صلى ركعتين. لفظ البخاري. لكن روى أحمد من حديث عبد الله بن زيد: فبدأ بالصلاة قبل الخطبة، ولابن قتيبة في «الغريب» من حديث أنس نحوه انتهى.

وحديث ابن عباس - كما تراه - في التخريج لأحمد، والأربعة، وابن حِبَّان، والبيهقي، والحاكم، وفي رواية منه: حتى أتى إلى المصلَّى، فرقى المنبر، ولم يخطب خطبتكم هذه. لم ينف الخطبة، إنَّما نفى الصِّفة المحدثة، ولذا قال: لم يخطب خطبتكم هذه، ولكن لم يزل في الدُّعاء والتضرع والتكبير، ثمَّ صلى ركعتين.

فهذه الروايات الصحيحة المتعاضدة المتعددة لا يقاومها ما رواه أحمد،

وحـديث البخاري غير مناف، فإنه لم يصرح بالخطبة، وهي غير لازمة، فإن الاستسقاء وقع على وجوه.

كتـــاب الجنـــائز
فصـــل في الغسل

(٣/ ٩٣ س٢) قوله: والفاسق كالكافر.

هذا قياس غير صحيح؛ لأنه لم يترك غسل الكافر؛ لأنه سيعذب، وإلاَّ لزم أن لا يصلى إلاَّ على معصوم لجهل حال الميت المسلم، بل العاصي أكثر من المطيع، بل نقول: من أسلم، وجب له أحكام مخصوصة، ولم يسلب منها إلاَّ ما سلبه دليل بخصوصه، كأهلية الشهادة، ونحو ذلك، ولم يدل دليل على عدم غسل الفاسق، لكن الوعيديَّة حين غلوا في عذابه، أتبعوا ذلك ما هو أهون منه، وهو الأحكام الدنيوية بلا جامع ولا صحة أصل.

(٣/ ٩٤ س١) قوله: قلنا: التعليل بالجراح أولى.

هذا هو الحق، إنما ينبغي النظر في الملتبس، بل وفي من مات حتف أنفه، أو بسبب آخر؛ لأنه قضى له بالشهادة في عدة أحاديث، وهو مقتضى قوله تعالى: ﴿وَلَئِنْ قُتِلْتُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ أَوْ مُتُّمْ﴾ [آل عمران: ١٥٧]، فسوى بينهما، ويحتمل ـ وهو الأقوى ـ أن يغسل؛ لأن الغرض ظهور صفة المجروح في القيامة، ولذا قال عمَّار: ادفنوني في ثيابي، فإني مخاصم.

(٣/ ٩٤ س٨) قوله: والصبي والمرأة.

من قال: إن طاعات الصبي مجزية، أجراه مجرى المكلف ـ وهو الحق، وقد مضى، وسيأتي. والمرأة كذلك لتكليفها، وقد استقواه الإمام.

(٣/ ٩٤ س١٠) قوله: ومن قتل مدافعاً.

قد حكم له بالشهادة في الآخرة، وكذلك هو مخاصم، كما قال عمار، وأمَّا التكرمة، فمحتملة؛ لأنه قد يكون قتله بعد المدافعة على حق، فيشبه الشهيد،

وقد لا يكون، فيبعد الشبه، وإنَّما هو يوم القيامة كطالب دَيْن، وأمَّا تسميته شهيداً، فكما سُمِّيَ المبطون وغيرُه بالشهيد مما يبلغ عدده فيما قيل إلى قريب الأربعين، ولم يقل أحد: إنهم لا يغسلون، وأمَّا غسل عليٍّ، فليس فعل بعض الصحابة حجَّة، وأمَّا قتيل البغاة، فلا شكَّ أنه كقتيل الكفار بجامع وجوب القتال.

(٣/ ٩٦ س٥) قوله: والعالم أفضل من الشهيد.

لا يزال الناس يتكلَّفون في الموازنة بين فضيلتين لنوعين أو شخصين في صور كثيرة، وقد ـ ربما ـ لا يظهر لنا في الآخرة فضلاً عن الدنيا، والغرض في ذلك على التحقيق إنَّما هو الترغيب في دينك، فإذا جاء مثل العلم والجهاد، ووجدت فضلهما بحيث يتراءى لك أن كل واحد أفضل من الآخر، فليكن همُّك في جمعهما، أو الأخذ بنصيب منهما، فما أبهمهما الحكيم إلا لذلك، فدع الاشتغال بالمفاضلة إلى الأخذ بحظِّك. على أن فضل النوع لا يستلزم كلية فضل الشخص، فربما كان ذلك محل غرور، والموفَّق يتيقَّظ لما هو أولى به بحسب الأحوال التي لا تنضبط، وهذا الحديث الذي ذكره المصنِّف صرح الذهبي بوضعه، وإن لم يكن موضوعاً، فهو يشبهه لضعفه، فلا يبنى عليه حكم علمي أو عملي، والله أعلم.

(٣/ ٩٨ س٧) قوله: وللزوجة ذلك.

هو ظاهر في الزوجين يغسل أحدهما الآخر، لما ذكر من الأدلة، وأما قياس المملوكة يغسلها أو تغسله على الزوجة، أو الاعتلال بتعلق حقٍّ ما، فغير ظاهر، وقد ملكها الغير، أو أعتقت في أم الولد، فهي أجنبية، والأصل التحريم، وتعلق حقه بها لنحو الكفن من حيث إنها مال، وعدَّةُ أم الولد لا تساوي عدة الزوجة، بدليل عدم التوريث ونحوه، والحاصل القياس لعدم كمال شرطه.

فصــــل
في كيفية الغســــل

(٣/ ١٠٣ س٩) قوله: غسل شرع للصلاة، فنقضه الحدث.

هذا القياس ممنوع فيه ثبوت العلة في الفرع، وسند المنع الصّلاة على الشهيد بلا غسل عند القائل بها، وممنوع أيضاً حكم الأصل، فكم غسل شرع للصلاة لا ينقض بالحدث، فالظاهر أنه لا يلزم إلاَّ غسل النجاسة، ويستوي فيه قبل التكفين وبعده، وقياس بعد التكفين على بعد الدفن لا معنى له، فإنه بعد الدفن لم يبق علينا تكليف يتعلق به، وأيضاً لا طريق لنا إلى ذلك.

(٣/ ١٠٣ س٩) قوله: واقتصر.

أي: واقتصر في الحديث على السبع، يقال: لم يقتصر، بل قال: «أو أكثر من ذلك إن رأيته» كما في رواية أحمد والجماعة.

فصــــل
في التكفيــــن

(٣/ ١٠٦ س٤) قوله: ويجب طهارته، إذ وجب تطهير الميت للصلاة.

المؤمن لا ينجس حيّاً ولا ميتاً، وغسله تعبُّدٌ، لا للصلاة، وأمَّا الطهارة، فما أحسنها، فإن النجاسة خبث، وكل خبث ليس بحسن، وأوفق مقام بالطيب قدوم العبد على ربه.

(٣/ ١١١ س٣) قوله: ويمشي خلفها.

قد اتفق في عصره صلى الله عليه وآله وسلم عدة جنائز، فلو كان يتحرى الخلف أو الأمام، لما خَفِيَ ذلك، فالظاهر جواز الكل، واستواء الأمرين، بل أن لا يقصد أيهما، ويتحرى لكلٍّ مشيع، إذ تكون صورةً لم تنقل عنه صلى الله عليه وآله وسلم، والأصل عدم المخصص، ورواية وقوع مشيه صلى الله عليه

وآلـه وسلم مرَّة ـ كحـديث ابن عمـر، في ابن حبان، والدار قطني ـ أمامها، وكذلك مرَّة خلفها كما في حديث سهل بن سعد عند الطبراني، وغير ذلك. لا يدل على التعيين، إنَّما تدل عليه الغلبة التي يكون خلافها في حيِّز النادر، أو الاستمرار التَّام.

(٣/ ١١٣ س٢) قوله: ويكره خروج النساء وزيارتهن القبور، لنهيه صلى الله عليه وآله وسلم.

حديث: «لعن اللهُ زوارات القبـور» رُوي من حديث أبي هريرة مرفوعاً؛ رواه: أحمد، والترمذي، وابن ماجة، وابن حبان في «صحيحه». ومن حديث حسـان رواه: أحمـد، وابن ماجـة، والحاكم. ومن حديث ابن عباس رواه: أحمـد، وأصحاب السنن، والبزار، وابن حبان، والحاكم. وقد عارض هذا: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور، فزوروها، فإنها تذكر الآخرة». أخرجه مسلم، وأبو داود، والترمذي، وابن حبان، والحاكم من حديث بريدة، وأخرجه مسلم من حديث أبي هريرة بلفظ: «استأذنت ربي أن أزور قبر أمي، فأذن لي، فزوروا القبور، فإنها تذكر الموت». وله روايات أخر.

وعلى الجملة، فلا شكَّ في صحته وصحة حديث زوَّارات القبور، بحيث يتعين النظر في الجمع بينهما إن أمكن، والتعارض إنَّما هو في حقِّ النساء.

وقد حكى الحازمي الاختلاف، وأن بعضهم عمَّم النسخ، وبعضهم خصَّهُ في حقِّ الرجال، والواجب في مثله أن ينظر في التاريخ، فينفصل الشجار، وإن لم يعرف التاريخ.

قلنا: قد تحقق المنع في حقِّ الرجال والنساء، ثم علم الإباحة للرجال بلا معارض، وأما النساء، فَيعارض الإباحة لهن حديث «زوارات القبور»، مع أنه نصٌّ فيهن بخلاف الإباحة، فإنما هي لإلحاقهن بالرجال، وغاية ذلك أن يكون شبه العموم، وأن قوله: «زوروها» يشمل النساء والرجال، وليس لك أن تقول: تعارض المحلل والمحرم، والأصل الإباحة؛ لأنه قد يتيقن تقدم المنع، فصار أصـلاً، فلا ينتقل عنه إلاَّ بدليل سالم عن المعارض، وهذا كلُّه بناءً على أن المتأخِّر بمهلة ناسخ مطلقاً. أما من يعمل بالخاص على كل تقدير، فما كان له

أن يحلل زيارة النساء، لكن هذا مما يجري كثيراً للمتمذهبة من عدم بناء الحكم على القاعدة الأصولية؛ لأنهم أخذوا الفقه عن أقوام تبعوهم، والأصولَ عن آخرين، ولو يُتَصدَّى لذلك، لجاء منه مجلَّدات بجميع المذاهب، والله الموفق.

(٣/ ١١٣ س٢) قوله: ويحرم النعي.

أقول: قد يفعل ذلك في وقتنا في اليمن في موت بعض الكبراء، وهي جاهلية محضة، مع زعمهم أنهم يتحرُّون المشروع، ولكنها من جهالات بعض المتفقهة الذين عميت بصائرهم عن الكتاب والسنة، ومعرفة الأمر على حقيقته، وإنما ينظر أحدهم إلى ورق مكتوب، أو إلى لفظ ملقنٍ له هو مثله، ثم يفسره من عنده مع جهله ـ أيضاً ـ بمدلولات الألفاظ، فهي ظلمات بعضها فوق بعض، تولد عنها هذا الأمر الشنيع، والعجب من تقرير من يزعم أنه إمامُ حقٍّ لذلك في أشرف الأماكن ومواضع الأذان، والله المستعان.

فصل
وتجب الصلاة

(٣/ ١١٦ س٣) قوله ولا صلاة بعد الصلاة.

هذه والتي بعدها ـ وهي: الصلاة بعد الدفن ـ الحجة فيهما واحدة، وهو فعله صلى الله عليه وآله وسلم، وقد ثبت ذلك، ولا كلام، لكن بين المسألتين فرق من حيث إنَّ الدفن لا دليل على كونه مسقطاً للصلاة، أو مانعاً من صحتها، ولذا صلَّى صلى الله عليه وآله وسلم بعد الدفن، ولا تسمع دعوى الخصوصية هنا، وأما الصلاة بعد الصلاة، فالظاهر أنها كسائر فروض الكفايات، تسقط بفعلها مرَّة، ولكن لا يكررها الواحد بالاتِّفاق، لكن لصلاته صلى الله عليه وآله وسلم شأن ليس لغيره، ولذا صلَّى مراراً بعد صلاتهم كأنها لم تكن.

أمَّا إن صح النهي، فواضح، وإلَّا فالخصوصية لائحة من قوله: «إن القبور مملوءة ظلمة على أهلها، وإن الله ينورها بصلاتِه عليهم» مع صحة هذا

الحديث، فإنه متفق عليه، وليس لصلاة غيره ذلك، ولذا: لم يصلِّ الصحابة على القبر في المسألتين، مع أنهم لو فعلوا، لكان اجتهاداً منهم، لكنه لم يرووا ما التحديد، فالذي في الروايات: إلى شهر، فيبقى ما زاد عليه على الاحتمال، ولا عمل مع الاحتمال في مثله.

وأما رد المصنف بقوله: قلنا: القول أصرح، فلا معنى له، بل كان يقول: منع التأسي دليل خصوصية.

(٣/ ١١٧ س٥) قوله: ولا يصلى على غائب.

قد صح عنه صلى الله عليه وآله وسلم الصلاة على النجاشي، ولم يصح أنه صلى على غيره، وكم غائب من أصحابه مات في غيبته، ولم يصل عليه، بل لم يُرْوَ ذلك إلَّا في صلاته على معاوية بن معاوية الليثي، وقد أنكره المحدثون، قال الذهبي: لا يعلم في الصحابة معاوية بن معاوية، وكذلك تكلَّم فيه البخاري، قال ابن القيم: لا يصح، في إسناده العلاء بن زيد، ويقال: زيدل. قال علي بن المديني: كان يضع الحديث، ولا شكَّ أن تركه صلى الله عليه وآله وسلم للصلاة على غائب المسلمين في عصره ـ مع كثرتهم ـ أقوى دليل على عدم الشرعية، مع أنَّه الأصل.

أما صلاته على النجاشي، فقال ابن تيمية ـ ونعم ما قال ـ: الصواب أن الغائب إذا مات ببلد لم يُصَلَّ عليه فيه، صُلِّيَ عليه صلاة الغائب، كما صلَّى صلى الله عليه وآله وسلم على النجاشي؛ لأنه مات بين الكفَّار، فلم يُصَلَّ عليه، وإن صُلِّيَ عليه حيث مات، لم يُصَلَّ عليه صلاة الغائب؛ لأن الفرض قد سقط بصلاة المسلمين، والنبي صلى الله عليه وآله وسلم صلى على الغائب، وفعله سنَّة، وتركُه سنَّة، وهذا له موضع، وهذا له موضع، والله أعلم. انتهى.

ويدل لما ذكرنا: قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إن أخاكم مات بغير أرضكم، فقوموا، فصلُّوا عليه». قالوا: من هذا؟ قال: «النجاشي». أخرجه الطيالسي، وأحمد، وابن ماجة، وابن قانع، والطبراني، والضياء المقدسي، عن أبي الطفيل، عن حذيفة بن أسيد.

(٣/١١٨ س١) قوله: والواجب خمس.

اعلم أن الناس غلب عليهم في زمننا ـ بل من أزمان قبلنا ـ حميَّة التفرق والتَّحزُّب في هذه المسألة كنظائرها. وهذه العصبية هنا تختص الفقهاء، والمحدثون ليس عندهم هذا، بل صححوا صلاة الخمس كما في «مسلم» و«أحمد» عن حذيفة أنَّه كبَّر خمساً، ورفعه إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

وأمَّا الأربع: فروى المزِّي حديثاً بعد أن عزاه لابن ماجة، وأنه وقع له بسند عالٍ، ولفظه عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، صلَّى على جنازة، فكبَّر عليها أربعاً. قال أبو بكر بن أبي داود: ليس يُروى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم حديث صحيح أنَّه كبَّر على جنازة أربعاً إلَّا هذا، ولم يروه إلَّا أبو سلمة، إنَّما يروى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه كبَّر على النجاشي أربعاً، وأنه صلى على قبر، وكبَّر أربعاً. انتهى كلام المزِّي.

قال ابن القيم: وكان يكبر أربع تكبيرات، وصح عنه أنه كبَّر خمساً، وكان الصحابة بعده يكبرون أربعاً وخمساً وستّاً، فكبَّر زيد بن أرقم خمساً، وذكر أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كبَّرها. ذكره مسلم.

وكبَّر علي بن أبي طالب عليه السلام على سهل بن حُنيف ستّاً، وكان يكبِّر على أهل بدر ستّاً، وعلى غيرهم من الصحابة خمساً، وعلى سائر الناس أربعاً. ذكره الدار قطني.

وذكر سعيد بن منصور، عن الحكم بن عتيبة[1] أنه قال: كانوا يكبِّرون على أهل بدر خمساً وستّاً وسبعاً. وهذه آثار صحيحة، فلا موجب للمنع منها.

ثم قال: وكان أصحاب معاذ يكبِّرون خمساً. قال علقمة: قلت لعبد الله: إنَّ ناساً قدموا من الشَّام من أصحاب معاذ، فكبَّروا على ميت لهم خمساً، فقال

---

(١) تحرف في الأصل إلى: «عيينة».

عبد الله : ليس على الميت في التكبير وقت، فكبّر ما كبَّر الإمام ، فإذا انصرف، فانصرِفْ.

وفي كتب الشافعية أنها تصح خمساً، ففي «المنهاج»: فإن خمس لم تبطل في الأصحِّ . قال الشارح الدميري : لثبوت الزيادة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم .

(٣/ ١١٨ س٣) قوله: آخر ما كبَّر أربعاً.

هٰذه حُجَّةُ مَنْ عيَّن الأربع ، وهذا لا دليل فيه ، إذ لا منافاة، فكونه اتفق تكبير الأربع ، لا يمنع غيره، مع أنَّه حديث غير ثابت. قال ابن القيِّم : قال أحمد: كذب ليس له أصل، إنما رواه محمد بن زياد الطَّحَّان، وكان يضع الحديث. ومثله ذكر العسقلاني ، قال: قال الأثرم : سألت أحمد عنه، فقال: هذا روى أحاديث موضوعة منها هذا، واستعظمه أبو عبد الله ، وقال: كان أبو المليح أتقى لله وأصح حديثاً من أن يروي مثل هذا الحديث، إنما رواه محمد بن زياد الطَّحَّان، وكان يضع الحديث.

قال ابن حجر من قبل نفسه: لا يثبت فيه شيءٌ، وأراد المصنف بنحوه حديث لما صلت الملائكة على آدم كبّرت عليه أربعاً، قال فيه ابن القيم : عن أحمد مثلما قال ابن حجر في الأول، حتى كأنَّه أراده؛ لأن عادة المخرجين أنهم إنما ينظرون إلى أصل الحديث، لا إلى لفظه، فقد تبين لك عدم صحَّة التعلُّق بما ذكر لتعين الأربع. فالحقُّ الأخذ بما صحَّ عنه صلى الله عليه وآله وسلم من الأربع والخمس، إذ لا مانع.

وأمَّا التأويل بأن الرَّاوي نظر إلى تكبيرة الإحرام وعدمها ـ كما قال المصنف ـ فبعيد، ألا تراهم يسألون المصلي عن زيادته، ويجيبهم أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فعلها. هم أرفع من التغفيل إلى هذا الحدِّ.

وأمَّا ما رآه الصحابة بلا ظهور نكير، فيقرب أن يكون توقيفاً، ويحتمل أنهم أخذوا من اختلاف فعله صلى الله عليه وآله وسلم عدم التوقيف كما قال ابن مسعود، فيكون اجتهاداً، ولا بأس بالاقتداء بهم في نحو ذلك، لكن العصمة

الأخذ بما صحَّ عن صاحب الشَّريعة صلى الله عليه وآله وسلم.

وأما حديث أنس عند الحاكم: كبَّرت الملائكة على آدم أربعاً، وكبَّر أبو بكر على النبي صلى الله عليه وآله وسلم أربعاً، وكبَّر عمر على أبي بكر أربعاً، وكبَّر صهيب على عمر أربعاً، وكبَّر الحسن على عليٍّ أربعاً، وكبَّر الحسين على الحسن أربعاً. قال الحاكم: وله شاهد، وذكر الشاهد، ثمَّ قال: وليس من شرط الكتاب - يعني: «المستدرك» - والظاهر عود الضمير على الحديث الأصلي، لا على الشاهد، إذ لم يلتزم صحة الشَّواهد.

وقدح فيه العسقلاني بأن المعروف صلاة الناس على النبيِّ صلى الله عليه وآله وسلم أفراداً، وأبو بكر واحد منهم، ليس بإمامهم، كما أوهمه هذا الحديث، وبأن المصلِّي على الحسن سعيد بن العاص الأمير على المدينة قال له الحسين: لولا أنَّه سنة، لما قدمتك.

وأخرج عبد الرَّزاق، وابن أبي شيبة، والبيهقي عن أبي وائل، قال: كانوا يكبِّرون في زمن النبيِّ صلى الله عليه وآله وسلم سبعاً وخمساً وأربعاً، حتى كان زمن عمر، فجمعهم، فسألهم، فأخبر كلُّ رجل منهم بما رأى، فجمعهم على أربع تكبيرات كما طوَّل الصَّلاة، وهذا رأي كما ترى.

(٣/ ١١٩ س٣) قوله: رفع اليدين في سائر التكبيرات غير الافتتاح.

لم يثبت فيها حديث يعمل به عند المحدِّثين، والآثارُ عن الصحابة ليست بحجَّةٍ؛ لجواز أنهم قاسوها، فالتَّرك أحوط.

(٣/ ١١٩ س٨) قوله: ولا يجهر، لقول ابن عباس.

حديثه في «الحاكم»: إنَّما جهرت لتعلموا أنها سُنَّة. هذا مع قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «صلُّوا كما رأيتموني أُصلِّي»، ومع وجوب التأسِّي في الجملة يكفي في تحتم قراءة الفاتحة، ولها روايات تعضد هذه وآثار، وتدخل في «لا صلاة إلاَّ بفاتحة الكتاب».

ولو قلنا فيها: مجرد فعل، لقلنا في التكبيرات كذلك، فما الصلاة التي

أقررنا بوجوب جملتها غايتها أنَّها مرَّة في أولها، كما هو المتيقن مع الإطلاق.

وقد روى الشافعي عن بعض الصحابة أن السنة في الصلاة على الجنازة أن يكبِّر، ثمَّ يقرأ بفاتحة الكتاب سرَّاً في نفسه، ثمَّ يصلي على النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ويخلص الدُّعاء للجنازة في التكبيرات، لا يقرأ في شيءٍ منهنَّ، ثم يسلِّم سرَّاً.

وأخرجه الحاكم من وجه آخر. هكذا في «التلخيص». ثمَّ أورد شواهد على الصلاة على النبيِّ صلى الله عليه وآله وسلم، مع أنها أيضاً داخلة في حديث: «لا صلاة لمن لم يصل على النبي». أخرجه الحاكم، وابن ماجة، والبيهقي، والطبراني، والضياء المقدسي.

وكذلك الأمر بالدُّعاء ثابت بروايات معمول بها.

وأمَّا الاعتلال بقول ابن عباس في القراءة: إنها سنة لعدم الوجوب، فمن تفسير الكلام الأول بالاصطلاح الحادث بعده، كما تكرَّر.

(٣/ ١٢٢ س١٠) قوله: ويصلى على الشهيد.

أما يوم بدر، فما نعلم ذكرت فيه الصلاة بنفي ولا إثبات، لكن قد روي عدم الصلاة يوم أحد، ورويت الصلاة فيه، وروايات النفي أقوى، إلَّا أن المثبت هنا لا يعارضه النافي، سيَّما في تلك الواقعة التي يشغل رزؤها الألباب، لا سيَّما الولدان الصغار كأنس، فإنه كان في حول خمس عشرة سنة.

وحديثا جابر يدفع بعضهما بعضاً، والأصل الصلاة على مطلق الميت، فالمثبت في مقام المنع للتَّخصيص أيضاً.

وروايات الإثبات كثيرة يحصل من مجموعها الحجَّة، وإن حملنا حديث البخاري ومسلم على ظاهر أنه خرج فصلى على قتلى أُحد بعد سنين صلاته على الميت فالأمر أوضح، وقد تأوَّلوه بأنه دعاء، بدليل أنه بعد سنين، وأجيب بأنه خلاف الظاهر، لأنه حينئذٍ ليس كصلاته على الميت. وأما طول المدَّة، فإن ثبت، قلنا بموجبه، واحتمل الخصوصية لهم.

نعم، يعارض الاعتبار المرجح للإثبات اعتبار هو أقوى منه يرجح النَّفي، وهو بعد غفلة تلك العصابة المكرمة عن وقوع الصلاة منه على هذه الثُّلة العظيمة من الشهداء، مع إقبالهم على ما يأتي منه صلى الله عليه وآله وسلم من التشريع، والمتقرِّر عندهم قبل ذلك الصلاة على مطلق الميت، فالتَّرك مستغرب جداً، لا يغفلون عن مثله، وقد بيَّنا في غير هذا الموضع أن المثبت إنما يترجَّح على النَّافي في محالِّ الغموض، وإلَّا لزم ترجيح الملحد على الموحِّد، فالأظهر ترك الصلاة، والله أعلم.

فصــــل
والدَّفن فرض كفــايـة

(٣/ ١٣٠ س١) قوله: أو على أيسره مستقبلاً.

كأنه يريد مع عذر، وإلَّا فبعيد.

(٣/ ١٣٢ س١) قوله: ولا بأس بالقباب والمشاهد.

أقول: بل فيه كل البأس، للنهي الشَّديد الذي لم يعارضه شيء.

أخرج الطيالسي، وأحمد، وأبو داود، والترمذي ـ وقال: حسن ـ، والنسائي، والحاكم في «المستدرك»، والبيهقي في «السنن» من حديث ابن عباس مرفوعاً: «لعن الله زائرات القبور، والمتَّخذين عليها المساجد والسُّرُج».

وأخرج أحمد، ومسلم، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن حبان من حديث جابر: نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن تُجَصَّصَ القبور، وأن يكتب عليها، وأن يبنى عليها.

وأخرجوا إلا ابن حبان عن أبي الهياج الأسدي: قال لي علي: ألا أبعثك على ما بعثني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؟: «لا تدع تمثالاً إلَّا طمسته، ولا قبراً مشرفاً إلَّا سوَّيته».

وأخرج أحمد، والطبراني، والمقدسي عن أسامة بن زيد مرفوعاً: «لعن الله

اليهود والنَّصارى، اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد».

وأخرجه أحمـد، والبخاري، ومسلم، وأبو داود، من حديث عائشة وابن عباس. ومسلم أيضاً من حديث أبي هريرة.

وأخـرجـه بدون ذكـر النَّصارى: ابن سعد عن علي، والنسائي عن أبي هريرة، وأحمد، والطبراني، والمقدسي عن زيد بن ثابت.

وأخرج مسلم من حديث جندب، قال: سمعت النبي صلى الله عليه وآله وسلم قبـل أن يموت بخمس وهو يقول: «ألا لا تتَّخذوا القبور مساجد. إني أنهاكم عن ذلك».

وأخرج عبد الرزاق عن زيد بن أسلم مرسلاً: «اللهم لا تجعل قبري وثناً يُصَلَّى إليه، فإنه اشتد غضبُ اللهِ على قومٍ اتَّخَذوا قبور أنبيائِهم مساجدَ».

أما قول المصنف عن الإمام (ي): لاستعمال المسلمين، فقد قدَّمنا ذكر هذا الاحتجاج، وأن الحجة إجماع المجتهدين، ولم يفعل هذا السلف الأول، فلا إجماع بعدهم، كما قررناه في «نجاح الطالب» أن الإجماع لا يمكن بعد سبق خلاف، مع أنَّه لا إجماع هنا أصلاً، وإنَّما هي من البدع التي تنتمي إلى الملوك وأشباههم، وتتبعهم العامة، وتمشي خلفهم الخاصَّة، وما انتشرت البدع إلَّا هكذا، وأول بدعة: هدم بيوت أزواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم وإنشاء البناء المستحدث، وكان ينبغي أن يعدَّ هذا من أعظم الحوادث، وليتهم بنوا بدعتهم وتوسَّعوا في الهواء، وتركوا الحجرة الشريفة على حالها لتكون موعظة، وبركة، وقدوة لصالحي الأمة. ولقد تولَّى ذلك عمر بن عبد العزيز حين تولى لابن عمه الجبَّار إمرة المدينة، وأتمنَّى أن الله صانه عن ذلك.

(٣/ ١٣٢ س٧) قوله: وندب الوقوف عنده والاستغفار له.

هذا حسن لا مانع منه، بل ثبتت السُّنَّة بذلك، لكنَّه تعدَّاه جُهَّال إلى مناداة الميت وتلقينه الحجة، يقولون: يا فلان ابن فلانة، إذا جاءك الملكان... إلى آخـره، ورووا في ذلك حديثاً لا يشكُّ الحديثيُّ ـ بل العاقل ـ أن ألفاظ ذلك الحديث تدل على وضعه، مثل قوله: يا فلان ابن فلانة، وإن لم يعرف اسمها،

قال: يا فلان ابن حوّاء، وكـذلك فإن منكراً ونكيراً يأخذ كل واحد منهما بيد صاحبه، ويقول: انطلق بنا ما مقعدنا عند من قد لُقِّنَ حُجَّتَهُ.

قال العسقـلاني: قال الأثرم: قلت لأحمد: هذا الذي يصنعونه إذا دُفِنَ الميت، يقوم الرَّجل، ويقول: يا فلان ابن فلانة؟ قال: ما رأيت أحداً يفعله إلاَّ أهـل الشّـام حين مات أبو المغيرة، يروى فيه عن أبي بكر بن أبي مريم عن أشياخهم أنهم كانوا يفعلونه. انتهى.

وقد رواه سعيد في «سننه» عن راشد بن سعد، وضمرة بن حبيب عن أشياخ لهم من أهل حمص ـ وهما حمصيَّان ـ فالمسألة حمصيَّة.

وقد أغرب العسقلاني حيث جعل من شواهده حديث وقوف النبي صلى الله عليه وآله وسلم على القبر، وقوله: «استغفروا لأخيكم، وسلوا له التثبيت، فإنه الآن يُسْأَل». صححه الحاكم، وقال المنذري: حسن. وأخرجه أبو داود أيضاً. وهذا لا شهادة فيه للحكم العدل، إنَّما هو ترميم الأخلاف للأسلاف، وأكثر ما رأينـا نفَـاقَ هذه البـدع في الشافعية، مع أنَّهم أشدّ الناس ـ أو من أشدهم ـ ممـارسة للسُّنَّة، كما تجد اليوم نحلة ملاحدة الباطنية، غلبت عليهم من بين الناس، فما عليك إلاَّ أن تتشبَّه بالمجنون، ثمَّ تدَّعي أنَّك تصرّف في العالم، ولا يحتاج إلى تلبيس. قل لمن قد هويت: إنِّي مُحبٌّ، ثم دعه يروِّضُه إبليس.

وجعل ابن حجر من شواهده أيضاً: أمر عمرو بن العاص أصحابه أن يقفوا على قبره مقدار نحر جزور ليستأنس بهم عند مراجعة رسل ربِّه.

وهذا الشاهد مختلٌّ من وجوه: منها: أنه لا دلة على التلقين، ومنها: أنه لا حجَّةَ في قول عمرو، فإنه لم يسند إلى النبيِّ صلى الله عليه وآله وسلم شيئاً، وإنَّما هو كغريق يتعلَّق بما لا ينجي، فإنه حين اختار الدنيا على الدِّين، وحارب أمير المؤمنين، وجنى بخـداعـه على عامَّة المسلمين، واستبدَّ بأموالهم حين أقطعه معاوية مصر طُعمة له، وجمع ذلك، ومات عنه، وكان خراجها في كل سنة ـ حسبما ذكره السيوطي في «حسن المحاضرة» تأريخه مصر ـ اثني عشر ألف ألفٍ، بتكرير لفظ «ألف»، فتولاَّها على ذلك إلى موته نحو خمس سنين، فتهوَّل

ذلك عند حضور الموت، وطلب الأنس بغير الله، تخيلهم مع ذلك الفعل قريباً منه، يستفيد بهم أُنساً، وهيهات ذلك.

يقـولـون لا تَبْعُـدْ وَهُمْ يَدْفِنُـونَني ولا بُعْـدَ إلَّا ما تُوارِي الصَّفَـائِـحُ
وأين مكـان الـبُـعْـدِ إلَّا مَكَـانِـيَا

(٣/ ١٣٣ س٩) قوله: وندب تعزية الخضر.

كأنه يريد: التي عُزيت إلى الخضر؛ لأنه كلام حسن في نفسه، ولا يضرُّه عدم صحته عن الخضر؛ لأنه حكى هذا في «الغيث» عن «مهذب» الشافعي، ثم اعترضه بأنه لا طريق إلى أنه الخضر إلَّا الوحي، وقد انقطع بموته صلى الله عليه وآله وسلم.

وكان بعض مشايخنا يقول: يروى عن الإمام أنه أخبر عن لقيا الخضر له مرَّتين: مرَّة في الدقائق من أعمال مسور، وأنه قال للإمام المطهر أو لغيره من أصحابه: إن الخضر صلى العصر معهم، والأخرى في جبال صنعاء، كأنَّه في نقم، وأنشده الخضر هذين البيتين:ـ

أغْنَى الأَنَامِ فقيرٌ في ذُرَى جبلٍ لا يَعْرِفُ الوَشْيَ مَنْسُوجَاً ولا التَّاجَا
وأَفْقَرُ النَّاسِ في دُنْياهمُ رَجُلٌ أَضْحى إلى اللَّجَبِ الجَرَّارِ مُحْتَاجاً

أقول: المسألة مسلمة في الناس ـ أعني: وجود الخضر ـ ولا دليل لهم على ذلك من كتاب ولا سنَّة، والإمكان لا يكفي، والظاهر استواء البشر في الموت ما لم يرد دليل خاص.

وقلت لبعض مدرسة مكة أول قدومي، وقد قال في مسألة: هذه لا تعلم إلَّا بأن يخبر عنها الخضر ـ يعني: وقوع ما يترتب عليه الحكم. قلت: وكيف نعرف بقاء الخضر حتى نقدر على هذا الحكم؟ فقال: بإخبار الصالحين، فقلت: ومن أين للصالحين؟ قال: لقد لقيه كثيرون. قلت: ومن يوصلهم إلى أنَّه هو؟ قال: بعض تلامذته العلوم الباطنة. قلت: ومن أين لنا حصول العلوم الباطنة لهم، إذ لو حصل لنا علم بعلمهم بغير دليل، لاستغنينا عن علمهم،

واستغنينا جميعاً عن الخضر، فانقطعوا.

ثم رأيت لابن تيمية كلاماً مطوَّلاً في إنكار وجود الخضر، وفي الموضوعات حديث يشهد على نفسه بالوضع مطوَّل من حديث أنس، أن الخضر اجتمع بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم، ولا يستحق أن يذكر، وهو في كتب الموضوعات لمن أراده، مثل كتاب السيوطي «الدُّرر المصنوعات في الأحاديث الموضوعات، وهو حافل، ضمَّنه «موضوعات» ابن الجوزي وغيرها، وزاد كثيراً.

كتـــاب الزكـــاة

(٢/ ١٣٨ س٢) قوله: والأوامر القرآنية، وأكثر السنة بها مجملة.

أمَّا السُّنَّة، فغير صحيح، بل الأمر بها صريح، وهو للوجوب، سيَّما وهو بيان للأمـر القـرآني، ثمَّ قد فصَّـل زكاة المواشي تفصيلاً كاملاً، وفصَّل زكاة الـذهب والفضَّة، وزكاة التجارة، وزكاة ما أنبتت الأرض، فكيف يقال: هي مجملة أو محتملة؟ ما هذا إلَّا استعظاماً لآرائهم، وتهويناً للبيان النبوي، وإن لم يقصدوا ذلك.

(٣/ ١٣٨ س٤) قوله: ولا حق في المال سواها.

قوله تعالى: **﴿وآتوا حقَّه يوم حصاده ولا تسرفوا﴾** [الأنعام: ١٤١] يدلُّ على أنَّـه أراد غير الـزكاة، بدليل تعيين الوقت، والنهي عن الإسراف، إذ لا إسراف في المعين.

وكذلك الأوامر بالنفقة في الجهاد، نحو: **﴿جَاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وأَنْفُسِكُمْ﴾** [التوبة: ٤١]، وسُمِّي من لم يفعل ذلك: بخيلاً، وذُمَّ ـ كما في سورة «براءة»، وكثيراً ما حضهم صلوات الله عليه وسلامه على الصدقات حضّاً يعلم منه أن ليس المراد محض الزكاة، ولذا كانوا يجيئون بالصدقة التي ليست بزكاة، ويرون أن التارك للامتثال مذموم.

وكـذلـك حقُّ الضيافـة لا ينكـر، وحق الـرحم والجـار، ونفقـة الوالدين والأقـربين، ومنهم من لا يصح صرف الزكاة فيه، وكذلك سدّ رمق المضطر. وعلى الجملة، فحملهم كل صدقة على الزكاة كالمكابرة عند من له التفات إلى موارد الكتاب والسُنَّة.

نعم، الحقُّ المعين المحدود هو الزكاة، فإن أرادوا: ليس فيها حقٌّ معيَّن محدود سوى الزكاة، فالخلاف لفظي، وانظر إلى قوله تعالى: ﴿والَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ والفِضَّةَ وَلا يُنْفِقُونَهَا في سَبِيلِ اللهِ﴾ الآية [التوبة: ٣٤]، فهل يقال: هؤلاء لا ينفقـون الكنوز في سبيل الله؟ ويراد أن ينفق ربع عشرها على رأس السَّنة، ولذا وقع خلاف بين السَّلف، فادَّعى بعضهم أنها في أهل الكتاب كأوَّل الآية، وآخرون أنها عامـة مستصعبين لها، وكان أبو ذرٍّ يبالغ في التشديد، ولا يرخِّص في الادِّخار إلَّا في اليسير، وكان ذلك سببه شدَّة معاوية عليه، وأغرى به عثمان، وكان مـآله خروجه إلى الرَّبذة إلى أن مات فيها، وقد شهد له الصادق المصدوق بأنه: «ما أقلَّت الغبراء، ولا أظلَّت الخضراء أصدق لهجة منه» رضي الله عنه.

فصـــل
وشروط وجوبها خمسة

(٣/ ١٣٩ س٥) قوله: الأول: الإسلام.

هذا لا يقول به في الأصول إلَّا الحنفيَّة على اختباط لهم في المسألة، قد تقدم بعضه في الصَّلاة، وقد حقَّقنا القول فيها عنهم في «نجاح الطالب»، ثم تجد في فقه الزَّيدية هذا، وهو شبه مناقضة، بل انظر اشتراط الإسلام في هذا الكتاب في الزكاة، ونفي اشتراطه في الصَّلاة، وكأنَّه سرٌّ لبعض أئمتهم ذلك من فقه الحنفية لاختصاصه به فضل اختصاص، كما ذكر عن (م بالله).

(٣/ ١٤٠ س٤) قوله: مملوك فلا يملك.

لا يلزم من كونه مملوكاً أن لا يملك غايته أن مالكه يتصرف في ملكه تصرف المالك، وقوله تعالى: ﴿لا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ﴾ [النحل: ٧٥] صفة مقيَّدة، وهو الأصل فيها، والوضع لها ولغلبتها، فالآية دليل على أنه يملك.

ولملك العبد ظواهر جمَّة في الحديث، مثل أحاديث تبعيَّة مال العبد له في البيع ما لم يشترطه المالك، وهي عدَّة أحاديث. وأخرج الحاكم، والدارقطني،

والبيهقي: «لا يرث المسلم النّصراني إلاّ أن يكون عبده أو أمته». وأخرج الدارقطني في «الأفراد»، والدّيلمي حديث: «إذا أعتق الرجل العبد، تبعه ماله، إلاّ أن يكون شرطه المعتِقُ».

(٣/ ١٤٠ س٧) قوله: الثالث: كونه متمكّناً أو مرجوّاً.

الظاهر أنّ العبرة بالملك، وإن لم يرج أيضاً، والإمكان إنّما هو للزوم الأداء، واليأس ليس منافياً للموجب ـ وهو الملك ـ، فلا وجه للتّخصيص بالمرجوّ، والله أعلم.

(٣/ ١٤١ س٢) قوله: قلنا: مقيّد بما ذكرنا.

ليس هذا من الإطلاق والتّقييد، إذ قوله: لا زكاة: نفي صريح للزكاة قبل الحول ، والحديث الآخر بيان لقدر الواجب في الجملة، ولعلّ المخالف يقول ما قال في أوّل أحوال الملك، وإلاّ فكيف يعقل قوله بعدُ: هل يزكي في كلّ لحظة.

(٣/ ١٤١ س٢) قوله: وحول الزيادة حول جنسها . . . إلخ. واحتج بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «فإذا بلغت عشراً، ففيها شاتان»، ونحوه.

هذا كاحتجاج من لا يشترط الحول في المسألة الأولى سواء، فنقول: الزيادة مال لم يحل عليه الحول، وكان يلزمهم أن تلزم في الأوقاص، ويتعلّق بها الوجوب، فإن قالوا: منعت السنة. قلنا: فاعلموا أن حال الأوقاص كحال المال المبتدىء، لا بدّ من حول الحول عليه، والحاصل أن الزيادة إن كانت نصاباً، اعتبرت بنفسها، وابتدأ تحويلها من حين حصولها، وإن كانت دون النّصاب، فلا عبرة بها حتى يكمل حول المزيد عليه، فيصير مالاً واحداً، كلو ملكهما دفعة، وعلى قول المصنف قد لزمت الزكاة في المزيد بلا حول، وعلى قول (ش): بلا نصاب، ولا فرق بين النتاج وغيره. ومذهب عمر وغيره كمذهب سائر العلماء.

فإن قلت: من قال بهذا؟.

قلت: قال به دليله بلا مانع، وقال به النَّخعي، وداود، والحسن البصري، والإمامية ـ كما في «المعاني البديعة» ـ. قال الدميري في «شرح المنهاج»: إن النتاج إنما يستأنف له التحويل إذا لم يتغذَّ بلبن الأمهات، مستغنياً به، أو في حكم المستغني على تفصيل واختلاف في العلف عندهم ما بين معظم السنة إلى ما يتموَّل ولو قلَّ كالأمهات لو اعتلفت. أما لو تغذى باللبن، فلا يستأنف له التحويل؛ لأنه كالكلأ، وقد عدَّ المذكور هذا التنبيه من المهمات، وقد علمت أن النتاج ـ إلَّا نادراً ـ يتغذى بلبن الأمهات.

(٣/ ١٤١ س٦) قوله: ولا يسقط بخرم النِّصاب... إلخ.

في الفرعين الذي دلَّ عليه الحديث أنه لا بدَّ أن يحول الحول على المال الذي تجب فيه الزكاة، فلا بدَّ من استمرار جميعه في جميع الحول والنَّقص، ولو لحظة أو شيئاً يسيراً ينافي ذلك؛ لأن الضمير للمال الذي تجب فيه الزكاة، لا لبعضه.

(٣/ ١٤١ س٨) فقول المصنف: خصَّصه القياس على السعر.

إن أراد فيما المعتبر فيه الثَّمن ـ وهو أموال التجارة ـ فلا نسلم الحكم في الأصل، إذ نقول: لو رخصت سلعة التجارة حتَّى نقصت عن النصاب، لكان الحكم كذلك لا تجب الزكاة حينئذ، فلو ارتفع، ابتُدِىء التحويل، وإن أراد في غير أموال التجارة، فلا عبرة بالسعر، إذ المال معتبر بنفسه، وهو باق.

هذا، ولا فرق بين مال التجارة وغيره؛ لعموم الحديث. والشافعي قائل في غير ما ذكرنا في غير نصاب التجارة، أمَّا هي، ففيها ثلاثة مذاهب لهم: في جميع الحول، وفي طرفيه، وفي آخره. قال الرَّافعي: والمنصوص منها: الثالث والأوَّلان أخرجهما شيوخ الأصحاب، قال: والمذاهب المخرجة يعبر عنها بالوجوه تارة، وبالأقوال أخرى. انتهى.

وعلى قولهم: العبرة بآخر الحول، يكفي أن ينوي التجارة مقارناً لشراء أو

نحوه بأدنى مال، فلو تمَّ الحول والنِّصاب ناقص، فقيل: يستأنف، وقيل: لا، بل متى زكى، وهو الأظهر عندهم.

(٣/ ١٤١ س١١) قوله: وحول البدل حول مبدله إن اتَّفقا نصاباً ومخرجاً.

هذا أظهر المذاهب؛ لأنه مالٌ واحد، وأما مذهب (ش)، فحاصل تجويزهم وتقريرهم للمختار عندهم أنَّ المال إن كان معتبراً بنفسه ـ وهو ما عدا زكاة التجارة ـ استؤنف التحويل، ولو ذهباً بذهب أو فضة بفضة، وإن كان للتجارة، فلا استئناف. وقد استثنوا أن يشتري سلع التجارة بنقد من ذهب أو فضة، فإنه يستأنف بشرط أن يكون نصاباً، إذ لا حول لدون النِّصاب.

(٣/ ١٤١ س١٤) قوله: ولا يبني الوارث[1] على حول الميت.

القويُّ ما قوَّاه الإمام أنَّه كالمشتري.

(٣/ ١٤١ س١٧) قوله: والدين لا يمنع الزكاة.

هو الظاهر؛ لأنَّ الدين في الذِّمة، فلا نسبة بينهما.

(٣/ ١٤٢ س٥) قوله: وتجب في مال الصَّبي.

هذا هو الظاهر؛ للأحاديث المذكورة فيه بلا معارض، ولأنَّ المعلوم أن الله فرض للفقراء في مال الأغنياء، وهذا مال غني، ولو لم يكن من علامات ما ذكر إلَّا عدم التقييد بكون المالك مكلفاً، سيَّما مع شدَّة عناية الشارع في حفظ أموال الأيتام، هدماً لما كان عليه الجاهلية، فكلُّ الأدلة مسوية بين مال المكلَّف وغيره، ولا وجه للزوم التسوية في التَّكليف بالإخراج. ألا ترى أن الوارث يرث مع اليتيم، ولا يضرُّه عدم صحة تولي اليتيم للمقاسمة، ونحو ذلك.

(٣/ ١٤٢ س٩) قوله: ويزكَّى مال المسجد وبيت المال. . . إلخ.

لا معنى لملك المسجد، إلَّا أن هذا المال ينفق في سبيل الله، لكنَّه معين

---

(١) كتب فوقها: «في (البحر): ويبني»، وهي كذلك.

لسبيل خاصٍّ، وأما بيت المال، فعامٌّ، موضعه في سبيل الله مطلقاً وهو موضع الزَّكاة، فلم يختلف المستحق والمأخوذ منه، وقول الإمام: المالك المسلمون ممنوع، بل بعضهم من جملة سبيل الله بنوع خصوصية، كالفقراء ونحوهم، وبعضهم أعمُّ من ذلك، مثل ما يعود إلى جملة الإسلام وسدِّ الثُّغور، ولا يلزم من ذلك الملك الذي هو منشأ إيجاب الزكاة، ولذا لو انحصر الفقراء فرضاً، لم يلزم أن تقسم بينهم الزكوات ونحوها قسمة المواريث.

(٣/ ١٤٢ س١٣) قوله: وللأداء شرطان. ثم ذكر النية والإمكان.

فأمَّا النِّيَّة، فقد قدمنا أن كل فعل تتعلق به الأحكام لا بُدَّ له من حامل يحمل عليه يفعل لأجله، ولا يتعيَّن إلَّا بذلك، وأخذ الإمام لها من مال المتمرِّد كأخذه بعض ماله أو إعطائه الغريم، فإن ذلك يسقط عنه الواجب، وإن لم يثبت بالامتثال، إذ لم يفعله، ووقت الوجوب حين يصح فيه البيع وتترتب الانتفاعات المعتادة غالباً، نحو بدو الصَّلاح، ويتوسع الوقت إلى الجذاذ والدياس ونحوه والواجبات على الفور، فيضمن بعد التمكُّن، إذ ليس صاحب الحق معيناً، فيوسع رضاه المدَّة.

(٣/ ١٤٣ س١٣) قوله: قلت: كمالٍ غاب مالكه.

يقال عليه هذه الصورة من محل النزاع، والحقُّ في أصل المسألة مع أبي طالب.

(٣/ ١٤٣ س١٨) قوله: وتجب في العين.

في المسألة أربعة احتمالات، وهي أقوال عند الشافعي:ـ

الأوَّل: في الذِّمَّة ـ كالفطرة ـ وهذا أبعدها.

الثاني: في المال ـ كشريك ـ وهو مقابله.

الثالث: تعلق بالعين تعلق الدين بالرَّهن.

الرابع: تعلق أرش الجناية برقبة العبد الجاني.

وذكر في «المعاني البديعة» أن هذا الأخير قول أبي حنيفة، وهما وسط، والآخر خير، والله أعلم.

والظاهر جواز العدول عن الجنس، ثم القيمة، والترتب للأولوية؛ لعدم دليل التعين، وحديث: «خذ الحبَّ من الحبِّ، والشاة من الشا، والبعير من الإبل، والبقرة من البقر» أخرجه الحاكم، وأبو داود، والبيهقي، وليس فيه إلَّا بيان أصل الواجب، لا التعين.

وقول معاذ ائتوني بكلِّ خميص[1] ولبيس ـ ذكره البخاري في ترجمة باب، وهو يقوي عدم التعيين، وهو الذي يأتي يوم القيامة قدَّام العلماء بقذفة حجر، وأعلمهم بالحلال والحرام.

وأخرج ابن أبي شيبة عن عطاء أن عمر كان يأخذ العرض في الصدقة من الوَرِقِ وغيرها، ويعطيها في صنف واحد ممَّا سمى الله.

(٢/ ١٤٥ س٤) قوله: وجملة ما تجب فيه عشرة أجناس.

أما السوائم والذَّهب والفضة، وبعض ما أنبتت الأرض، وأموال التجارة، فنعم. وسيأتي تفصيلها.

(٣/ ١٤٧ س٣) قوله: ولا في عوامل الإبل والبقر. وعزاه للعترة والفريقين.

ما كان ينبغي هذا الإطلاق الموهم، فإنه سيصرح فيما بعد أنَّ العبرة بالسَّوم، فالعمل ليس بمانع في نفسه، والخبْر الذي احتج به هنا من رواية زيد بن علي عن عليٍّ عليه السَّلام، عن النبيِّ صلى الله عليه وآله وسلم، أنه عفا عن الإبل، والبقر العوامل تكون في المصر، وعن غنمٍ تكون في المصر، فإذا رُعيت، ففيها الزَّكاة، فهذا صريح في أنَّ المانع عدم الرَّعي والتعبير بالعمل؛ لأنَّ العامل كثيراً ما يكون معلوفاً.

(٣/ ١٤٧ س٧) قوله: (الأكثر): ولا في المستغل.

اختصَّ الهادي يحيى بن الحسين قدَّس الله روحه بهذا القول، واحتجَّ

(١) في الأصل: خميس.

بالعمـوم ـ كمـا قد فعـل غيره ـ وهـو قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: ١٣٠]، فجعلوا هذا أصلاً إلّا ما خصّ، والحقُّ أن هذا مطلق، لا عامٌّ، وقد حققناه في أصول الفقه في «نجاح الطالب»، واحتج أيضاً بالقياس على أموال التجارة بجامع قصد النّماء، وهو شبه قوي.

ومن عجيب ما رأينـا في اليمن مع غلوّهم في هذا الإمام، وأنّه صاحب المذهب، كغلوّ سائر المذاهب في أئمتهم، وتصديرهم لهذه المقالة في الكتب التي تخصُّ المذهب، لا تراهم يعملون به: لا بيد القوّة ـ كالدّولة ـ مع كثرة تمحلهم لمسوّغات أخذ الأموال، ولا بالورع في المتدينة المبالغة في التّقشف، ولكثير من المسـائل هذا المسلك، ولولا أن داءَ حبِّ المال كمينٌ، وشيطانه مكينٌ، لقلنا: هذا ممّا يشمله قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «استفت قلبك وإن أفتاك المُفتون»، فإنّا رأينا كثيراً من المسائل لها هذا المشرب، فمثاله: ما اتّفق للأمـراء حول عام أربعين وألف وقبلها وبعدها من النّهي عن تناول هذه الشجـرة الّتي حدث لهم مصُّ دخـانها، تسمّى في اليمن بالتّتن، وفي غيرها بالتنباك، فإنّهم حرّجوا في شربها في اليمن والرّوم والعجم، وبالغوا، حتى كان يقتل صاحب الرّوم من فعل ذلك. وبلغني عن صاحب العجم أنّه أحرق نحو مئـة وخمسين نفساً دفعة واحدة بما وجد عندهم من هذه الشّجرة الخبيثة، أو لأنهم شربوها، ثمّ لم ينته الناس عنها، إنّما يقلُّ التّناول ويكثر بحسب الدولة خوفاً أو موافقة، وذلك أنّه لا دليل على المنع.

وممّا له هذا المشرب: تجنب الماء الذي تغلب النجاسة عليه، بحيث يظن استعمالها باستعماله، كما قرّرناه مع كون أكثر المذاهب على خلافه، ولا يفعله إلّا المتفقّهة تكلّفاً لزمام التمذهب، وربما يتبرم أحدهم ويقول: أقلّد فلاناً ـ يعني: كمالك والقاسم من أهل البيت.

وإنّما فتحت لك هذه الخوخة؛ لأنها تعينك على حسن الظّنّ بالعامة، ولا تكون كمن يفسّقهم أو يقرب من ذلك، بنحو كشف الركب ونحوه، مع أنّه لا يلزمهم إلّا ما قامت عليهم به الحجّةُ، وإنّما تقوم عليهم في واضحات الدين ومقدار ضرورتهم في غوامضه، والله أعلم.

بـــاب
زكاة الذهب والفضة

(٣/ ١٤٩ س٨) قوله: لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «هاتوا ربع العشر».

يعني: وفي آخره وما زاد، فبحساب ذلك. قال أبو داود: لا أدري: أعليٌّ يقول: فبحساب ذلك، أو رفعه إلىٰ النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وقد يحتمل أنه احتجَّ بإطلاق ربع العشر، فاستثنى ما دون النِّصاب، وبقي ما عداه، وليس الحديث بمتَّفق على صحته كما زعم المصنِّفُ، وغايته أن يعمل به مع شواهده، مثل: «في الرِّقَـة ربع العشر»، وهذا القدر ـ أعني: ربع العشر ـ مجمع عليه، لكن النزاع في قوله: وما زاد فبحساب ذلك، والظاهر رجحان هذا المذهب ما لم يصح حديث معاذ؛ لأنه صريح، وينظر في تخريجه[1].

(٣/ ١٥٠ س٤) قوله: ستون شعيرة معتادة في الناحية.

هكذا يذكر جماعة أنَّ المراد بالشعيرة هي الحبَّة من الشَّعير، والذي يفهم من كتب اللغة أنها معيار، كقولهم: نواة، فلم يقل أحد: إنها واحدة نوى التَّمر. ومن العجب أنهم يذكرون في معرض ذكر الدرهم والدينار عشر الحبة، وعشرَ عشرِ الحبَّة، ونحو ذلك، وهذا ـ إن استطاع (حس) أن يدركه ـ إنَّما يكون في معيارٍ، لا في مطلق الحبِّ الذي يشاهد اختلافه.

وعلى الجملة، فقدر الدرهم والدينار والرطل ونحو ذلك مبنيٌّ على معرفة الشَّعيرة، فإن ثبت دليل أنَّه هذا الحَبُّ، فهو تقريب ـ يختلف في البلد الواحد، وفي القطعة من الأرض، فضلاً عن البلاد المختلفة، والأنواع المتباينة.

---

(١) هنا بياض في الأصل بمقدار خمس كلمات، وكتب فيه: بياض في الأم.

وإذا قلنا: مطلق الشعيرة، قيل لنا: المطلق عقلي، لكنّه يقع على الخارجي، وهو مختلف، فإذا أخذنا من أثقل الشعير، صدق عليه، وإن أخذنا من أخفّه، صدق عليه، وإن رجعنا إلى أوسطه، فهو تحكم مع صدق المطلق على كلٍّ منها، فيلزم اختلاف الميزان اختلافاً كثيراً.

هذا، وإن قلنا: المراد بالحبَّة الشَّعير: المعيار، فمن لنا به، فما ترى عند الصيارف والتُّجّار إلاَّ حبَّ الحنطة، فإن استغنينا بالتقريب، هان الأمر، لكن كلامهم مصرح على أن المراد التحقيق. ألا تراهم عدُّوا ـ خلاف مالك ـ حيث اغتفر ما اختلفت فيه الموازين، فالمسألة في التحقيق مشكلة لا يحصل فيها الناظر على غير التَّقريب.

(٣/ ١٥١ س١) قوله: وكانت ضربة الدَّراهم مختلفة، لا الدَّنانير... إلخ.

في «الصِّحاح»: المثقال: درهم وثلاثة أرباع درهم، والدِّرهم: ستة دوانق، والدَّانق: قيراطان، والقيراط: طسُّوجان، والطسُّوج: حبتان، والحبَّة: سدس ثمن الدرهم، وهو جزء من ثمانية وأربعين جزءاً من درهم. انتهى.

وفي «القاموس» مثله، إلاَّ أنه قال: المثقال درهم وثلاثة أسباع درهم. فعلى كلام «القاموس»: المثقال: ثمان وستون حبَّة وأربعة أسباع حبَّة.

وقال السيوطي: كان الدينار قبل ضربة المستنصر العباسي مثقالاً، وهو درهم ونِصْفٌ إلا قيراطاً، فقد نقص أربعة أسباع، وكلام الرَّافعي يطابق الأول بناءً على الظاهر في كتبهم أنَّ الدرهم ثمان وأربعون حبَّة؛ لأنه لم يحدهما.

وذكر السيوطي في «الأوائل» عنْ ربيعة بن أبي هلال، قال: كانت مثاقيل الجاهلية التي ضرب عليها عبد الملك اثنين وعشرين قيراطاً إلاَّ حبَّة بالشامي، وكانت العشرة وزن سبعة: أخرجه ابن سعد، فعلىٰ هٰذا: المثقال سبع وثمانون حبةً على المشهور في القيراط، وهو أربع حبات، ويقرب منه كلام الجوهري، لأنَّ درهماً وثلاثة أرباع درهم أربع وثمانون حبة.

وفي «منتهى الإرادات» من فقه الحنابلة: المثقال: ثنتان وسبعون حبَّة،

والدِّرهم: خمسون حبَّة وخُمسا حَبَّة. وفيه أيضاً: إن الدَّانق ثمان حبَّات وخمسا حَبَّة. وقد عرفت كلام «الصحاح» و«القاموس»: أن الدَّانق ثمان حبَّات حسب، وذكره غيرهما.

وفي «البحر» ما ترى أنه أربع حبَّات، وعن ابن حزم في سياق حديث «الميزان ميزان أهل مكة»، قال: بحثت غاية البحث عن كل من وثقت بتمييزه، فكلٌّ اتَّفق على أن دينار الذهب بمكة وزنه اثنتان وثمانون حبة وثلاثة أعشار حبَّة بالحبِّ من الشَّعير المطلق، والدِّرهم سبعة أعشار المثقال، فوزن الدرهم المكِّي سبعة وخمسون حبَّة وستة أعشار حبَّة وعشر عشر حبة. انتهى. وفيه النظر الذي قدمنا، ونظر آخر يأتي قريباً.

فقد عرفت ممَّا فصلناه اختلافهم في كمية الدرهم، وكمية المثقال، وكمية الدَّانق على أقوال متباعدة في كل من الثلاثة، وتجدهم يحدون بعضها ببعض، كما يتبين لك مما مضى، كقول «الصحاح» و«القاموس» حين حدُّوا المثقال بالدِّرهم، ثمَّ قالوا: والدِّرهم ثمان وأربعون حبَّة، والحبَّة جزء من ثمانية وأربعين جزءاً من الدِّرهم، وهو دور.

وفي بعض فروع الحنابلة: أن الدرهم اثنتا عشرة حبَّة من حبِّ الخرنوب، وفي بعضها: الاعتبار بالشعيرة.

وكذلك اختلفوا في القيراط، فقال المصنِّف: ثلاث حبَّات، ومضى عن «الصحاح» وغيره: أربع، وفي «شرح» العيني على «كنز» الحنفيَّة: خمس شعيرات، وفي «القاموس»[1]: في العراق عشر الدينار، وفي مكة ربع سدسه. وقال العيني في الدِّرهم: إنَّه أربعة عشر قيراطاً، فيكون الدِّرهم سبعين شعيرة، وقال في الدِّينار: إنه عشرون قيراطاً، فيكون مئة شعيرة.

هذا، وأنت تعلم أن النبيَّ صلى الله عليه وآله وسلم لا يحيل على درهم

---

(١) كتب في الهامش: في «القاموس»: نصف عشر الدينار بالعراق، فلعل نسخة «المجتبى» عليها.

لم يكن في وقته، بل سيحدث فيما بعد، وما أحال إلَّا على درهم معروف في وقته، ولذا قال السبكي: ينبغي القطع أن عشره وزن سبعة كان هو المعروف في عصره صلى الله عليه وآله وسلم، وإلَّا لما أجمعوا عليه.

وقد ظنَّ الشافعيَّة أنه ينجي من هذه الورطة حديث «الميزان ميزان مكة». أخرجه أصحاب السنن وابن حبَّان، وإنَّما يتم ذلك لو كان لأهل مكة درهم أو مثقال غير ضربة سائر الأقطار الإسلامية، وأما مع اتحاد الضَّربة، فلا. وهذا النظر الذي وعدناك آنفاً.

لا يقال: لعلَّه كان معروفاً باعتبار المقدار، لا باعتبار الضربة كما قال المصنف، وكان المسلمون يردونها إلى التبر، لأنَّا نقول: هلمَّ نقلاً عن ذلك في عصره صلى الله عليه وآله وسلم. ألا ترى أن ابن حزم - وهو من أكبر أئمة النَّقل - إنَّما اعتبر دينار وقته في مكة، ومعلوم أنهم إنَّما وصفوا له الموجود في وقتهم، ولو كان المراد مقداراً محفوظاً، لما أضاعه عامة المسلمين من الصَّحابة والتابعين فمن بعدهم، فعلم أن الذي في مكة هو الذي في غيرها قد استغنى الناس بوجوده في كل بلدة على المحافظة على نقله، فظنَّ ابن حزم - بظاهريته - أن هذا أمرٌ لازم لمكَّة أبد الآبدين، وكم اختلف الدرهم والدينار بمكة على حسب ما يرد إليها تارة ضربة ملوك العراق، وتارة ملوك - مصر كقايتبا، وتارة ملوك الروم كوقتنا. ولذا صرنا لا نعرف قانوناً في الدرهم والدينار كما اقتضاه هذا البحث.

وقد رجعنا إلى اعتبار الشعير، إذ لم نقدر على غيره، فوجدنا الدِّينار المتعامل به الآن من ضربة الرُّوم - وهو الغالب - وضربة المغرب، وضربة الإفرنج، وإذا هو خمسة وثمانون حبَّة، وينقص على حسب اختلاف الحبِّ إلى ما بين الستِّين والسَّبعين.

وأُناس يزعمون أنَّ هذا الدينار ناقصٌ من الدِّينار المعتبر في الشريعة.

هذا في الذهب، وفي الفضة هذه الضربة الإفرنجية المسمَّاة بالقروش وبالرِّيال، اعتبرنا النِّصاب منها تقريباً، إذ لا سبيل إلى التَّحقيق لما شرحنا من

أمـر الحبِّ واختـلافه، ولغشٍّ في القرش لم نعلم قدره، فكان النِّصاب على مذهب الهدوية: من جعل الدرهم اثنتين وأربعين شعيرة ثلاثة عشر قرشاً، وعلى مذهب الحنفيَّة: عشـرين، ويزيد قليلاً، وعلى مذهب الشافعية: أربعة عشر قرشاً ونصف قرش، وعلى مذهب الحنابلة: خمسة عشر قرشاً.

ونصاب الذهب: نحو خمسة عشر أحمر عند الهدوية من هذا الذي في أيدي الناس، وفوق عشرين عند الحنفيَّة، وقِسْ سائرها.

وقد أيست من التَّحقيق، وإن كان الفقهاء كلهـم يدَّعونه، وكيف الدعوى مع الاختلاف الذي ذكرنا، وأحسن ما يؤنس من كلامهم اجتماعهم في الجملة على أنَّ المعتبر في الدِّرهم العشرة منه وزن سبعة دنانير، إلَّا أنَّه تقاصر نفع هذا الاتفاق حين لم يعرف مقدار الدِّرهم أو الدِّينار على انفراده.

هذا، والـظاهر أنَّ الدِّينار الموجود الآن هو المعتبر شرعاً، لما ذكرنا من اعتباره بالحبِّ، وقد ذكر لي بعض الثِّقات من المغاربة أنهم وجدوا شيئاً من ضربة بني العبَّاس ذكر فيها اسم الخليفة منهم وتاريخها منذ ضربت نحو ستمئة سنة، وإذا وزنها وزن هذا الدينار الموجود الآن بلا نقص ولا زيادة، وقد اطمأنَّت النَّفس إلى ذلك، فليعتبر به الدرهم.

هذا، والـظاهـر أنَّ منشـأ اختلاف الفقهاء ذهابهم إلى أنَّ المراد بالحبَّة وبالشَّعيرة في كلام الأوائل هو الشَّعير المعروف، لا المقدار، فأخذ كلٌّ منهم، واعتبـر بحسب ما اتَّفق له من الحبِّ، فزاد ونقص بحسب الاتِّفـاق، وتراهم يقولون: المعتبر: الشَّعير المعتاد، وبعضهم الوسط في النَّاحية. وقد استبان أن ذلك لا يحصل به غير التَّقريب، والله المستعان.

(٢/ ١٥١ س٦) قوله: ويجب تكميل الذهب بالفضة... إلخ.

الحق ما اختاره الإمام يحيى من عدم الوجوب، ولا حجَّة في الآية الَّتي احتج بها المصنِّف ولا شمة، وقد ذكر هذا في «شرح» عز الدِّين، وكذلك لا حجَّـة في الحديث المذكور، إذ قوله في «الرقة ربع العشر»، إنَّما يفيد كمية

الواجب فيهما فقط، والقياس على أموال التجارة ليس فيه من شروط القياس إلَّا «الكاف».

(٣/ ١٥١ س١٢) قوله: ويقوم بما تجب معه، وإلا نفع. واحتج بحديث: «الله في عون العبد ما كان في عون أخيه».

هذا الاحتجاج لا يخفى ضعفه على أحد، وإنَّما المصنِّفون وجدوا مذاهب محصلة لا بدَّ من حمايتها، فنفق عندهم مثل هذا، ولم يتحاشوا منه لكثرته عن كلٍّ منهم.

قال في «الغيث»: لا يقال: أليس قد اجتمع موجب ومسقط في حقِّ الله؟ فهلَّا رجح المسقط كما في نظائر ذلك؛ لأنا نقول: إنَّ التقويمين جميعاً موجبان، لكن بطل أحدهما وبقي الآخر. انتهى.

وهو بمحل لا طائل تحته؛ لأنَّ قوله: «بطل أحدهما» ممنوع؛ لأنَّه لا يتم بطلانه إلَّا بوجوب الآخر، وهو عين النزاع، فهو من المصادرة بجعل الذهب دليلًا، واحتجنا إلى هذا البحث ـ وإن لم نقل بضمِّ الذهب إلى الفضة ـ لأجل ضمِّ سلع التجارة.

وحاصل المسألة أنَّها من قبيل تعارض الدَّليلين المتنافيين، فيجب البقاء على الأصل، وهو براءة الذِّمة.

(٣/ ١٥٢ س١) قوله: وتجب في الحلي.

في إثباتها فيها أحاديث تستقلُّ بالعمل بها، مع أن الحلي منها لا يخرج عن العموم إلَّا بخاصٍّ، ولا يثبت فيه شيء.

وأما قول المصنِّف: فخبرنا أرجح للزيادة، فقد ناقشنا مراراً في مثل هذه العبارة، فليست من الزِّيادة الَّتي يجب العمل بها، بل نقول هنا: خبرنا لم يُعارض؛ إذ المدَّعي حديثاً إذا لم تبلغ قوَّته إلى أن يعمل به منفرداً، لم تصح معارضته لما يعمل به منفرداً، فاحفظها، فكم غفلوا عنها في مقامات الاستدلال، سيَّما في هذا الكتاب.

(٣/ ١٥٢ س٤) قوله: وما تعذَّر فصله من زخرفة البيت.

يقـال: إن كانت الزَّخرفة ممنوعة، فهي ـ كتكسير آلات الملاهي ـ إزالة منكر، وإن لم تكن ممنوعة، فلا معنى لذكرها.

وأما ذكر الإضاعة هنا، فضائع، إذ لا يقتضي ذلك الترخيص في بقاء المحظور.

(٣/ ١٥٢ س٦) قوله: وتجب في دين... إلخ.

طالت تقاسيمهم لهذه المسألة بتقسيمهم إلى مرجُوٍّ وميؤوس، وعرض ما يزكى وما لا، وبعد القبض وقبله، وحال ومؤجل، وغير ذلك.

والذي نقول: المال الزكوي يستوي حضوره وكونه في ذمَّة الغير، بدليل أنك إذا بعت سلعة التجارة ـ وهي كل المال مثلاً ـ لم تستأنف التحويل بعد قبض الثَّمن، بل تجعل ثبوته في ذمَّة المشتري كحصوله في يدك، وإذا ثبت ذلك، لزم في كل دين زكوي، والموجب للزكاة هو: الملك والنِّصاب والحول، ولم يختل شيءٌ منها.

وما ذكروه من المسقطات ممنوع، إذ هي مجرد دعوى. ألا ترى أن اليأس غايته ظن كاذب، ونظيره: قولهم: لو ظن الموت في أوَّل وقت الصلاة تضيَّق عليه، فإن انكشف خلاف ظنِّه، فالصَّلاةُ أداءٌ، وقال الباقلَّاني: قضاء، وهي غاية البعد يكاد يضحك منها الحِبر والصُّحُفُ. فكذلك قوله: لا زكاة في المال الميؤوس ولو رجع.

وأقرب ما يوافق عليه أن لا يتضيق الأداء حتى يرجوه، وأمَّا المرجوّ، فيجب التَّسليم، وإن لم يقبض، حيث هناك غير الدَّين، وإلَّا فمن أوَّل مقبوض؛ لأن الغرض إمكان تسليم حق الفقراء، وهو حاصل.

وظواهر النصوص متناولة لكل مالٍ؛ دَيْناً كان أو عيناً، حاضراً أو غائباً، وغير ذلك. وأما حديث: «ليس على من أقرض مالاً زكاة»، فبحثت عنه ولم أجده.

نعم، أخرجه ابن مندة عن كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف، عن أبيه، عن جدِّه، عن سهل بن قيس المزني، وقال: غريب، لكنَّه بلفظ: «من أسلف»، وهو في كثير استعمالهم للسلم، فلا يقوم بالمحتمل حجَّة إن ثبت.

(٣/ ١٥٤ س٧) قوله: كالرديءِ عن الجَيِّد.

هذا القياس وقياس الميؤوس على المعدوم فيما مضى ليس فيهما من شروط القياس إلا «الكاف»، وكذلك قوله: كالرديء عن الجيِّد بُعْدٌ، وأعجب منه، ثم إن القيمة تعتبر في الزكاة. يقال: هذا قياس لغير محل الاعتبار على محلّ الاعتبار بلا جامع، ولو تصدَّينا لهذه القياسات، لاستحقينا الذَّمَّ.

جامع، ولو تصدَّينا لهذه القياسات، لاستحقينا الذَّمَّ.

(٢/ ١٥٤ س٧) قوله: ولا شيء فيما دون النِّصاب وإن قُوِّم بنصاب الآخر.

يعني: مع انفراد الفضَّة والذَّهب، وأمَّا مع اجتماعهما، فقد تقدَّم أنه يجب التقويم بما تجب معه، وإلَّا نفع، ولا يكاد يظهر فرق بين المسألتين.

(٣/ ١٥٤ س١٦) قوله: (ي) يخرج سبعة[1] ونصفاً عن ذهب يقوم بها.

هذه مثل ما مضى في قوله: إلَّا قيمة عن ذهب، وقد أذكرني ذلك ما يُحكى عن أشعب أنه استفتى عن دينار التقطه، فقيل له: عَرِّفْ به، فقال للمسؤول: ما علمك إلَّا غرور، لكني أشتري به ثوباً، وأقطعه قَباءً، ثمَّ أُعَرِّفُ بالقِبى. وقريب من ذلك ما يفعله أهل العينة من بيع الشيء بثمن، ثمَّ شرائه بدونه أو فوقه، ونحو ذلك من جهلة من يدَّعي التفريع، الجامدين على ألفاظ مثلهم مع الخلوِّ عن المعاني المعلوم قصدها لمورد الخطاب، والله الموفق.

(٣/ ١٥٤ س٢١) قوله: وما قيمته نصاب من الجواهر زُكِّي؛ لعموم: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ﴾ [التوبة: ١٠٣].

---

(١) تحرَّفت في (أ) إلى «تسعة».

قد بيَّنا في «نجاح الطالب» أن هذه الآية لا تقتضي عموم أنواع الأموال، وإلَّا لزم أن يؤخذ من كل شخص، ومن أخذ من بعض الأنواع، فقد أخذ من الأنواع، وإذا لم يتم العموم، لم يتحقَّق دخول الجواهر، فتبقى على الأصل، وهذا بناءً على ما عليه المصنِّفون من حملهم الصَّدقة على الزَّكاة.

والضمير في «أموالهم» على العموم، توهُّماً أنَّه من قولهم: العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السَّبب، لكن الآية في من تخلَّف عن غزوة تبوك، فالضمير عائد إلى معينين: هم الذين خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيِّئاً، واعترفوا بذنوبهم، فلا عموم أصلاً.

وكذلك الصَّدقة التي أخرجوها لتكفير ذنبهم هي - بحسب الظاهر - صدقة نفل، ولذا أنكرت، والواجبة لا تخصهم، ولا يصلح تخلفهم سبباً لها؛ لأنَّ الزكاة من حق الإسلام، لا من موجبات الجنايات، فليتأمل.

فصـــل
في أموال التجارة

(٢/ ١٥٥ س٨) قوله: في مذهب مالك، فلا يحول لها إلَّا بعد أن تنض نقداً.

لم يذكر هذا التفريع في «المعاني البديعة»، ولعلَّه الصواب، وإلَّا لزم أن يكون مذهبه كما حكوا عن (ع د)، ويشهد لما قلنا قولُ المصنف: «سلمنا»، فلم اقتصرتم على عام إخراجها دون ما قبله، إذ لا معنى لذلك إلَّا مع ما ذكرنا.

(٣/ ١٥٦ س٣) قوله: وتجب في القيمة.

الظاهر أنَّ القيمة معيار فقط، ثم تخرج عرضاً أو قيمة، وفي «الغيث» ما لفظه: واعلم أنه لا خلاف أن هذا التخيير ثابت - يعني: بين القيمة والعين - في أموال التجارة، لكن اختلفوا: هل هما أصلان معاً أم الأصل العين، والقيمة بدل؟ فقال (ح): هما أصلان، وعند صاحبيه أنَّ الزكاة تتعلَّق بالعين، والقيمة بدل، وهذا هو المذهب، وهو قول (ش).

(٣/ ١٥٦ س٧) قوله: والعبرة بالقيمة حال الصرف.

هٰذا التفريع للمذهب وللخصم معكوس؛ لأنَّ القائل: أصل الواجب القيمة، وينبغي له أن يقول: إذا حال الحول ـ مثلاً ـ لزم نصف دينار، و(ح) يقول: يلزم ربع عشر العين قفيز حنطة مثلاً، فالقيمة في الذِّمَّة، والعين في الخارِج، ولا يزال الأمر كذلك إلى يوم الصرف إذا تأخَّر عن وقت الوجوب، فإذا ارتفعت قيمة الحنطة مثلاً أو انخفضت، قلنا لصاحب القيمة: هو ذلك النِّصف الدِّينار الذي هو في ذمَّتك لم يعرض له رفع ولا خفض، وقلنا لصاحب العين: هو ذلك القفيز، سواء استقرَّت قيمته، أو زادت، أو نقصت، ومن جعلهما أصلين، أجرى التَّفريع على هذا. وقد أطال في «الغيث» عاكساً للتفريع مثلما هنا.

فوالله ما أدري: أزادت ملاحة وحسناً على النسوان أم ليس لي عقل؟

وهاهنا دقيقة ينبه لها، وهي: أن التَّخيير إنَّما هو في الإخراج على قول القيمة والعين، أما التخيير بمعنى الواجب المخيّر، فإنَّما هو مذهب من جعلهما أصلان.

وقد خبط الإمام في «الغيث» بما يفهم منه أنه خلط أحد الأمرين بالآخر، والله المستعان.

وقد يفهم من كلامه أيضاً أنَّه لو اختار العدول إلى البدل قبل وقت الصرف، تعيَّن، ولا معنى لذلك، وسنده أنَّها لا تتعيَّن إحدى خصال الكفَّارة بمجرَّد النِّيَّة، فليتأمل.

(٣/ ١٥٦ س١١) قوله: لتعلقها بالقيمة.

الأولى في العبارة والله أعلم؛ لأن التصرُّف اختيار للقيمة.

(٣/ ١٥٦ س١١) قوله: وإذا اتفق حول السوم والتِّجارة... إلخ.

إن صحَّ هذا الإجماع، فذاك، وإلاَّ فالظاهر وجوب زكاتين؛ لأنها ماشية سائمة، فتدخل تحت دليلها، ومال تجارة كذلك، ولا تعارض بين الموجبين.

والترجيح بالأنفع من ترجيح الموجب على المسقط ـ وقد مرَّ قريباً، ومراده بالترجيح هنا: الإيثار بالاعتبار، إذ لا تنافي بين الموجبين.

بـــاب
زكاة المواشي

(٣/ ١٥٧ س٩) قوله: قلنا: وغيرها مقيس أو منصوص.

قال العسقلاني: قال ابن الصَّلاح: أحسب أنَّ قول الفقهاء والأصوليين في سائمة الغنم الزَّكاة اختصار منهم. انتهى.

ولأبي داود والنسائي من حديث بهز بن حكيم عن أبيه، عن جَدِّه مرفوعاً: «في كلِّ إبل سائمة» الحديث.

(٣/ ١٥٧ س١١) قوله: ثمَّ خبرنا أرجح للزِّيادة.

أمَّا الزِّيادة، فلا، وقد نبهناك مراراً أن الإمام يجعل الزيادة في الحكم مرجِّحة، فيجعل العامَّ راجحاً على الخاص لتناوله ما لم يتناوله الخاصُّ، والمعروف بين النَّاس أنَّ الزِّيادة في الحديث يجب الأخذ بها؛ لأنها كحديث مستقلٍّ.

وأمَّا زيادة الفائدة وكثرة متناول الدَّليل، فهو في كلام الإمام في غير موضع.

وأمَّا حديث نفي الزكاة عن البقر العوامل، فهو في «أبي داود»، و«ابن حبان»، وصحَّحه ابن القطَّان، وله شواهد تبلغ حدَّ المعمول به، إلَّا أنَّه يختلج في النفس أنَّه أُريد نفي الزكاة عنها من حيث الوصف الغالب عليها، وهو العلف، وذلك لأن العمل ممَّا يؤكِّد وجوب الزكاة فيها؛ لأنه زيادة نفع للمالك، فكيف يكون سبباً للعدم.

وفي رواية عمرو بن شعيب عن أبيه، عن جدِّه: الإبل مكان البقر، والله أعلم.

وفي «مجموع» زيد بن علي: عفا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن الإبـل العوامل تكون في المصر، وعن الغنم تكون في المصر، فإذا رُعيت، وجبت فيها الزَّكاة. الحديث، وفيه: وعن الياقوت والزُّمرُّد ما لم يرد به التجارة. فقوله: «تكون في المصر» يؤيد ما ذكرنا من النَّظر إلى الوصف الغالب، والله أعلم.

(٣/ ١٥٧ س١٤) قوله: إذ قصد المالك معتبر.

هذا في معنى وجوب نيَّة السَّوم، فينظر ما دليله، وكذلك الزرع والتجارة إن سووا بينها، وإن فرَّقوا، فما الفارق؟.

(٣/ ١٥٨ س١) قوله: قلنا: خصَّه القياس على النَّقد.

الشافعي لا يوافق على الأصل المقيس عليه؛ لأنه يقول: يستأنف في النَّقد أيضاً ما لم يكن في التجارة على تفصيل لهم، ولذا قال بعضهم: بَشِّرِ الصَّيارف أنَّه لا زكاة عليهم.

(٣/ ١٥٨ س٦) قوله: قلنا: عموم مخصص بما ذكرنا.

يعني: قول علي، ومثله عن عمر، لكن كيف يخصص قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم بقول صحابي فيما للنظر فيه مجال؟ إلَّا أنَّ هذا كثر في هذا الكتاب، وقد نبهنا في عدَّة مواضع، فتنبَّه على ما لم ننبِّه عليه.

(٣/ ١٦١ س٤) قوله: بل بعد ذلك في كل أربعين بنت لبون، وفي كل خمسين حقة.

هذا هو الحق؛ لصحَّة الرِّواية فيه وتعددها، والمقابل بمراحل. والجمع الذي ذكره المصنِّف غير بيِّن، ولا ملجىء إلى التمحُّل مع ما ذكرنا.

(٣/ ١٦٣ س٣) قوله: ويجوز الجنس مع إمكان العين والموجود، ويترادان الفضل رجوعاً إلى بدلٍ مساوٍ في القيمة.

هذا كلام حسن، إلَّا أنَّه على ترجيحنا جواز القيمة يكون أولى فقط، لكن

يقال: لِمَ لَمْ توجبوا الجبر في عوض المتلفات بالبدل المساوي في القيمة ـ كما هنا ـ مع أنَّه أقرب من مطلق القيمة، ونحن نعكس، فنوجبه هناك؛ لأنه تلاف بقدر الإمكان، ولولا دليل جواز القيمة هنا، لكان كذلك.

(٣/ ١٦٤ س٨) قوله: ومتى وجب تبعٌ ومسانٌّ.

الظاهر أنَّ التَّخيير إلى من عليه الحق، وهو المالك، كسائر المخيرات التكليفيَّة.

(٣/ ١٦٦ س٥) قوله: ولا يتعلق بها الوجوب.

حجة من قال: يتعلق بها ظاهرة في الأخبار، وحديث معاذ ظاهر في أنَّه لا فريضة فيها؛ لأنَّه قال فيه: فقدمت، فأخبرت النبيَّ صلى الله عليه وآله وسلم بذلك، فأمرني أن لا آخذَ فيما بين ذلك. وزعم أن الأوقاص لا فريضة فيها، والظاهر أنَّ ضمير «زعم» لمعاذ، فيكون موقوفاً، لكن ظاهر المرفوع، وهو قوله: فأمرني أن لا آخذ فيما بين ذلك مثله ـ أي: ليس فيه فريضة.

وقد علمت حكاية المصنِّف للإجماع على ذلك، فلا حجَّة في الحديث على محل النزاع، ومع ما ذكرنا تعلق الوجوب بها أيضاً ليس بالنَّيِّر.

(٣/ ١٦٦ س٨) قوله: والعبرة في النِّصاب بالملك لا الاختلاط.

حديث الخليطين مثل الشمس، لا وجه للعدول عنه، وإنكار المصنف صراحته عجيب، غير أنَّ فيه مدخلاً من حيث الدّلالة، لأن لفظ الخليط يدخل تحته أمران: أحدهما: خليط الشركة، والآخر بدونها، وهو في الشَّركة أحقُّ وألصق، إذ كلُّ جزء من الشَّاة مثلاً مشترك، فهو أولى بتعليق الحكم به، وإذا تحقَّق به فائدة الحديث، بقي الآخر مشكوكاً فيه، والأصل براءة الذِّمة.

وأيضاً تصدّق الخلطة بلحظة من اختلاط المال، ثم لا حدَّ للمؤكِّدات، كاتِّحاد المراح والرَّاعي والفحل، ونحو ذلك، ولا حدَّ يوقف عليه من عرف شائع أو غيره، والشَّارع لا يحيل على غير معلوم، وأدنى خلطة لا يقول بها أحد، وخلطة الشركة تحصل بمجرَّد الاشتراك حسب، فهي معلومة محدودة.

(٣/ ١٦٧ س٩) قوله: في الحديث: «خشية الصَّدقة».

قد يدلُّ أن الجامع والمفرق هو صاحب المال؛ لأنه الذي يخشى وجوب الصَّدقة. وصورة الجمع بين المفترق أن يكون لكلٍّ من المالكين خمسون شاة، فيجمعانها لتكون صورة الواجب شاةً، لا شاتين، والتفريق أن يكون للخليطين سبعون شاة، فيفرقانها بنصفين لتسقط الزَّكاة، والله أعلم.

(٣/ ١٦٧ س١٣) قوله: ووسم المقبوض ليس بمشروع.

ثم أورد مذهب الخصم وحجَّته، وسكت، فكأنَّه رضيه، وهو الظاهر لصحَّته بلا معارض، لكن يبقى قوله: «ليس بمشروع» دعوى مجرَّدة، ولا يسوغ مثل ذلك في نمط الكتاب، اللَّهم إلَّا أن يكون فوق المسألة رمز سقط من النسخ الَّلاتي عندنا. اتَّجه ذلك؛ لأنَّ المصنِّف حاكٍ عن غيره، والله أعلم.

بـــاب
ما أخرجت الأرض

(٣/ ١٦٨ س٤) قوله: تجب في كل خارج لعموم الآية والخبر.

أمـا الآية، فقـد مضى أن من أخـرج من بعض الأنـواع، فقد أخرج من الأنواع، فلا يلزم العموم، وإلَّا لزم في أشخاص الخارج.

وأيضاً: الآية ليست في الزكاة كما قدَّمنا، وكذلك لا عموم في الحديث؛ لأنه ورد لبيان قدر المخرج مثل «في الرقة وربع العشر»، أي: في هذا النوع من المال ربع العشر، وفي هذا النوع العشر، وفيما يسقى بالمسنى نصف العشر.

فإن قلت: كون المراد من إيراد اللفظ ما ذكرت لا يمنع عموم اللفظ، والحجَّةُ إنَّما هي به.

قلت: اللَّام والموصول في مثله للماهيَّة، وطلبها محال، فالمطلوب جزئياتها الخارجية، فيحتمل أن المراد كل جزئي، وهو الاستغراق، ويحتمل بعض الجزئيات معيناً أو مبهماً، ويحتمل الصادق على كلٍّ بدلاً لا شمولاً، وهو المتيقن لاحتياج ما عداه من المعاني الثلاثة إلى زيادة قيد، ثمَّ يصير هنا في حكم المجمل؛ لأنه لا متيقن على كل حال كما قلنا في الأمر الفرد: متيقن، فليتأمل.

وقـد كررنـا هذا المعنى في أبحـاثنـا، ولما قلنا لم يستغن الشارع بهذا المطلق، بل بين نصاب كلٍّ من الأنواع التي تجب فيها الزَّكاة.

(٣/ ١٦٩ س٤) قوله: ضعيف السند، فأسقطه البخاري.

أمَّا هذه اللفظة، فليت الإمام لم يذكرها، فإنَّها تدلُّ على غفلة عن كتب

الحـديث، فإن «البخـاري» رُبما لم يتضمن عُشر أحاديث الأحكام، والستُّ برمَّتها لم تلمّ بها.

وكـلام المصنف وغيره: إنه يكفي المجتهد كتاب مثل «أبي داود» كلام صادر عن مثل هذه الغفلة، وهو باطل قطعاً، بل على المجتهد أن يبحث حتى يظنَّ أنَّه لا يجد ولا يحصل ذلك إلَّا بإفراغ وسعه، وحدُّه حصول الظَّنِّ بعدم الوجدان. قال تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللهَ ما اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، وقال تعالى: ﴿يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾ [آل عمران: ١٠٢] ـ أي: بحسب الوسع. وحاصل الآيتين متَّحد.

وقال صلى الله عليه وآله وسلم: «إذا أمرتكم بأمرٍ، فأتوا منه ما استطعتم».

وهـذا ـ كمـا قلنـا ـ لا يعمل بالعموم حتَّى يبحث عن المخصّص لكثرة العمومات المخصوصة، فلا يحصل الظن بالمقتضى في حال ما، فهو المعتبر.

ولا يشترط ظن عدم المانع كما حققناه في «نجاح الطَّالب»، لكن من باشر الاستـدلال، علم أن هذا أمـر قليل، وأن الكثير الغالب وقوع المعارضة بين الأدلَّـة، ومـا كثـر الخـلاف بين الناس هـذه الكثرة إلَّا بسبب ذلك، وبسبب الاقتصار في البحث، وكثيراً ما تجد لهم ـ سيَّما الشافعي ـ ثلاثة أقوال وأكثر من ذلك، وسببه المسارعة إلى الحكم قبل التنقير عن المعارض.

هذا، وأمَّا ضعف حديث الخضراوات، فهو كذلك، لكن الشَّأن في تعيين ما تجب فيه الزَّكاة بدليل عامٍّ أو خاصٍّ، وقدْ قدَّمنا عدم صحة العموم، وصحَّ تعيين أربعة أجناس: البُرّ، والشعير، والتمر، والزَّبيب، ويبقى النظر فيما عدا ذلك.

وأخـرج الحـاكم والبيهقي من حديث معـاذ مرفوعاً: «فيما سقت السَّماء والبعل والسَّيل العشرة، وفيما سُقي بالنَّضح نصف العشر»، وإنَّما يكون ذلك في التمـر والحنطة والحبوب. وأمَّا القثاء والبطيخ والرُّمان والقصب، فقد عفا عنه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

(٣/ ١٦٩ س٦) قوله: والنِّصاب معتبر، لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «حتى يبلغَ خمسة أوسق».

هو متَّفق عليه من حديث أبي سعيد الخدري أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «ليس فيما دون خمسة أوسق من التَّمر صدقة»، واللفظ للبخاري، ولفظ مسلم: «ليس فيما دون خمسة أوساق من تمر ولا حبٍّ صدقة».

وأخرجه باللفظ الأول: مسلم من حديث جابر.

(٣/ ١٦٩ س٨) قوله: الوسق ستون صاعاً.

الظاهر التقدير بالكيل، لكن قد أضاعوه كما أضاعوا الميزان، كما قدَّمناه.

وللناس دعاوي فيما يعتبرونه الآن في مكَّة واليمن، اعتبرنا بعضه ببعض، وبما قيل من الدَّراهم مع الرُّجوع بها إلى الشعير، فوجدنا الأمر مختبطاً متفاوتاً.

واعتبر بعض الشَّافعية المُدَّ حفنة من رجل متوسط، ويحتاج ذلك إلى نقل محفوظ.

وقد ذكر ذلك في «القاموس»، وقد يحتمل أنَّه أخذه من كلام الفقهاء، كما يذكر كثيراً المولَّد والمعرَّب والمجاز بلا تنبيه، فليبحث غيره من كتب اللغة، فإن صح، فهو من أحسن ما يعتبر مثله في التكاليف، والله أعلم.

(٣/ ١٧٠ س١٦) قوله: وتجب من العين.

قد تقدَّم أنَّ القيمة تجزىء مطلقاً، والأدلة من الجانبين لا تبلغ غايتها.

(٣/ ١٧١ س١٣) قوله: قلنا: لا دليل على الضَّمان بعد الخرص.

هذا الرَّدُّ وردُّ الحديث قبله لم يقع موقعه؛ لأن مرادهم أنَّه بالخرص يستقر القدر، فإذا تلف على وجه يضمن، فقد علم قدر المضمون.

(٣/ ١٧٢ س٧) قوله: وما يخرج دفعات ضُمَّ بعضه إلى بعض.

اتَّسع الخرق على المعتبر هنا حتَّى عدَّ الدَّميري في «شرح منهاج النووي» عشرة اعتبارات:

الأوَّل: اعتبار الحصادين في سنة بأن يكون بين الحصادين أقل من اثني عشر شهراً.

الثاني: وقوع الزرعين في السَّنة.

الثالث: وقوع الأمرين في السَّنة.

الرابع: يكفي وجود الزرعين أو الحصادين في السنة.

الخامس: يكفي: إمَّا الزرعان أو الحصادان، وإما زراعة الثاني.

السادس والسابع والثامن: كالأوَّل والثاني والثالث، إلَّا أنَّه عبَّر عن السنة بالفصل، وهو أربعة أشهر.

التاسع: لا يضم الزرع بعد حصاد الأوَّل، كحمل الشجرة الواحدة.

العاشر: لا أثر لاختلاف الزَّرع ولا الحصاد، بل العبرة بسنة الزرع، وهي ستة أشهر إلى ثمانية أشهر، فإن الزَّرع لا يبقى زيادة على ذلك.

(٣/ ١٧٢ س١٠) قوله: لنا نامٍ واحد في أصل واحد.

تحرير المسألة شامل للزرع وغيره، كثمار الأشجار، وكذلك التفريع صريح في الزَّرع، ولذا لم يذكر للزرع مسألة على انفرادها، فعلى هذا قاس بعض المدعى على بعض.

(٣/ ١٧٢ س١٨) قوله: قلنا[1]: العنب ممكن الضبط لظهوره.

أمَّا الإمكان، فيعمُّ الزرع والعنب، واستتار الزرع لا يمنع ذلك، وقد علم الإمكان القريب في الزرع بالتجربة والمباشرة.

---

(١) في «البحر»: قلت.

(٣/ ١٧٣ س٤) قوله: ولا شيء في نصاب مشترك.

لفظ الخليطين في الحديث السابق يشمله، ويساوي خلطة الماشية معنى ـ أعني: الاشتراك فيها ـ إلَّا أن في دلالة الحديث احتمال أن الخليطين يترادَّان، حيث أخذ المصدق من عرض مالهما سواء ملك كلٌّ منهما نصاباً أو ملك أحدهما نصاباً دون الآخر، أما إذا لم يملك كلٌّ واحدٍ منهما نصاباً احتمل أن الحديث لم يرد هذه الصورة إذ في الصورتين الأولتين ما يصدق تفسير الحديث به، وتبقى الصورة الأخيرة محتملة، والأصل براءة الذِّمَّة ما لم يدل دليل صريح على وجوب الزكاة فيها، والله أعلم.

(٣/ ١٧٣ س٧) قوله: ومن باع ما تجب في عينه.

الأقرب تفريعاً على إجزاء القيمة أنَّ البيع اختيار لها، فتصح كما قال (م).

وكان بعض الفقهاء الشافعية في مكة يقول: لا يحل شراء الرُّطب لما عُلِمَ أن أهل النخيل يبيعون قبل التزكية، ويخرجون القيمة، والفقراء كالشَّريك عند الشافعية.

وقد عرفنا أنَّ أهل الأعناب في اليمن كذلك، فعلى قولهم كل الناس يأكلون حراماً، وما سمعنا بأحد يتنزَّه عن ذلك، وإن أفتى به، وفي هذا شبه لما ذكرنا في زكاة المستغلَّات.

ونظيره عندهم: نجاسة المسجد الحرام؛ لغلبة الحَمام عليه، بل كثير من المساجد يكثر ورود العصافير عليها، فتلك المساجد متنجِّسة، وقد توجَّعوا من ذلك في كتبهم، وقد ذكرنا ضعف ما بنوا عليه من نجاسة زبل المأكول، فليتلى عليهم في مثل ذلك: ﴿قُلْتُمْ: أَنَّى هذا؟ قُلْ: هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ﴾ [آل عمران: ١٦٥]، ولها نظائر كثيرة كالماء القليل عند القائل به، ولا يتنزَّه عن ذلك المتولون للأعمال كما مضى في الطَّهارات، ويظنُّون أنَّ القانون الشَّرعي أوقعهم في ورطة، وهو أجلُّ من ذلك، وإنَّما بنوا على غير أساس، فليتتبع ذلك الشَّهم الموفَّق، والله المستعان.

(٣/ ١٧٣ س١٢) قوله: وإلا جاز ما لم تستغرق.

أما على القول بتعلُّقها بالعين وعدم إجزاء القيمة، فلا وجه لما ذكر، سواء قلنا: كالشَّريك، أو كالرَّهن، أو كالجناية على ما مضى.

(٣/ ١٧٣ س٢٠) قوله: وتجب في العسل.

هذا، وإن كان أحاديثه فيها ضعف، فليس ذلك ببعيد عن سائر ما عدا الأربعة: البُرّ، والشَّعير، والتَّمر، والزبيب، وهو قول الإمامية. فهذه هي التي لا شك في وجوب الزَّكاة فيها وفي اشتراط النِّصاب، ويقاربها من حيث المعنى الذُّرة ونحوها من الأقوات المعتمدة، لكنَّه لا يتم فيها قياس، ولا قوة نقل. وكلٌّ ما عدا الأربعة محل احتياط أخذاً وتركاً. والله الموفِّق.

بـــاب
ومصـــــرفهـــا

(٣/ ١٧٥ س٥) قوله: الفقير، وهو: من لا يملك إلَّا ما لا يستغنى عنه.

ثمَّ حدَّ الغنيَّ بمن يملك نصاباً، فقد لزم أن بينهما واسطة، ولا يصح ذلك؛ لأنه ليس لنا من تحرم عليه الزكاة لأجل ما يملك، وليس بغنيٍّ.

وكلام «الأزهار» أن الفقير من ليس بغني، ثمَّ حدَّ الغنى بما ذكر، فانتفت الواسطة، وهو واضح، ثمَّ الظاهر أنَّ الغنى: الكفاية، فمن لم يكن له ما يكفيه، فهو فقير، وهو قول النَّاصر. قال في «الغيث»: ومثله ذكر أبو طالب ومحمد بن يحيى.

(٣/ ١٧٥ س٦) قوله: مع الضَّعف والزَّمانة.

يعني: لحديث: «ولا حظَّ فيها لغنيٍّ، ولا لقوي مكتسب»، وهو حديث ثابت.

فإن قلت: وكيف كان ذلك، وقد كان الصحابة الأشدَّاء الأقوياء يعطون من عرض أموال الله، لا يجتنبون نوعاً منه؟

قلت: ذلك من حظِّ سبيل الله؛ لأنَّه يعمُّ كل مصلحة، وقد كانت المصلحة في قويِّهم واضحة.

وقد ذكر (ص بالله) في «المهذَّب» معنى ذلك، ولفظه: يجوز للإمام أن يعطي الغني من الزَّكاة، وإن كان أكثر من نصاب؛ لأن أمر الأموال إليه، فإذا أعطى، جاز الأخذ، إذ المراد بالأموال: تقوية الدِّين، وظهور أمر المسلمين، وذلك يكون بمال الله تعالى، وما ذكر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من

منع الغنيِّ منها، فهو للمسلم الذي لا معونة له في الجهاد، ولا غنى في الإسلام وأهله. وكذلك القوي؛ لأنه قال: «لا حظَّ فيها لغنيٍّ، ولا لذي مِرَّة سويٍّ»، وإلَّا فالمعلوم أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان خيار أصحابه الأشدَّاء الأقوياء في دين الله، وكانت مادتهم من مال الله تعالى، كعمر بن الخطاب وغيره. انتهى.

ومن ذلك: حديث: «مَنْ تحمَّل حمالة»، و«مَنْ أصابته جائحة» و«ذي غرم مفظع، أو دم موجع»، إذ عطفها في أحاديثها على الفقير، أو عطفه عليها، فهي من قسم المصالح، فتدخل في سبيل الله. والله أعلم.

(٣/ ١٧٥ س٩) قوله: بل كالغني.

هو تفريع على منع القوي المكتسب على المذهبين، والصحيح مذهب (ش) كما مضى. غايته: لو ترك التكسُّبَ، أُعطيَ يوماً فيوماً، أو نحو ذلك، وليس له حق الكفاية لا من الإمام، ولا من المنفق، ولكن مواساة. ويسأل كذلك مقدار سدِّ الخلَّة، ولا يستكثر، ولو من الإمام، بخلاف الفقير، فلا حدَّ لأخذه ما دام فقيراً، فإنَّه يأخذ ويسأل الإمام حتى يصير غنيّاً.

(٣/ ١٧٥ س١٣) قوله: وللفقير السؤال.

الصحيح ما اختاره المصنف؛ لكثرة أحاديث النَّهي. وسؤال السلطان مستثنى، وكذلك سؤال من عنده حقٌّ؛ لأن الفقير يسأل حقَّه.

والحكمة في منع السؤال: أن الله سبحانه وتعالى يحب معالي الأمور ومكارم الأخلاق، كما قال صلى الله عليه وآله وسلم: «بعثت لأُتمِّمَ مكارم الأخلاق». والسُّؤال من أرذل الأخلاق وسفسافها، وما رأينا أثقل من السائل ولو كان سؤاله في محله. وترى الرجل الكريم الجواد الذي يرتاح للعطاء يستثقل السائل. وما ألطف قول الشافعي:

وَلَوْ أنِّي جُعِلْتُ أميرَ حَرْبٍ ... لما حَارَبْتُ إلَّا بالسُّؤالِ
لأنَّ النَّاسَ يَنْحَرِفُونَ عَنْهُ ... وقَدْ ثَبَتُوا لأطرافِ العَوَالي

وقلت في تخطئة هٰؤلاء الَّذين يستجدُون بمدحِ الملوك من عدَّة أبيات:

صافِ امـرأً مِنْـهُـمْ حَتَّـى وسل، تَجِدْ للصَّفا في اللمح تكديراً
هو الـثَّـقِيلُ لديهـم لو وُزِنْت به جودي، لخفَّ ولـو أرْدَفْتَـهُ الـطَّورا
ما ذاك إلَّا لِلُؤْمٍ بَيْنَ أضْـلُعِـهِـمْ بانـوا جمـيعـاً لدى بَلْواهـم بُورا

نعم، قد يتخيل في بعض الملوك أنه يرتاح للعطاء، وليس كذلك، إنَّما هو مثل من يسلم ثمن السلعة مرتاحاً، فإنَّما اغتباطه بالمشترَى، لا ببذل الثَّمن، وهؤلاء يشترون القالة، وكثيراً ما يترتب عليها مدارك دناوية، ولو بالتَّخيُّل والأماني.

وثَمَّ حامل مزعج لا يشعرون به، هو نخس إبليس واستفزازه لهم، ليحقق لهم شرك المرائين، ووضع أموال الله في غير مواضعها، فيخسرون الدنيا والآخرة، ولذا تجدهم يقتصرون على محل القالة.

وأعجب من ذلك مدح النَّاس لهم كالبرامكة، وكأنَّ المدح متوجه إلى سخاء النَّفس؛ لأنَّه سجية محمودة كما في حاتم، وسألت ابنته عنه النبيَّ صلى الله عليه وآله وسلم، فقال: «إنَّ أباك طلب شيئاً ناله» يعني: أنه لم يقل يوماً: ربِّ اغفر لي خطيئتي يوم الدين. وكذلك أجاب عائشة حين سألته عن عبد الله بن جدعان ووفد على أبي دُلَفٍ عند حضور نفر موته من أهل البيت، فأجزل عطيتهم، وقال: ليكتب كلٌّ منكم خطه بإحساني إليكم، ليدفن ذلك في كفني زلفى إلى الله ورسوله، فرآه ولده في المنام، ورأى عنده آثار حريق، فقال دلف: قال الولد دلف: كيف حالك يا أبت؟ فقال:

ولو أنَّـا إذا مُتْـنَـا نُسـيِنَـا لكـان الـمـوتُ رَاحَـةَ كُلِّ حيٍّ
ولـكـنَّـا إذا مُتْـنـا بُعِـثْـنَـا ونُـسْـأَلُ بَعْـدَهُ عَنْ كُلِّ شيءٍ

(٣/ ١٨٠ س٤) قوله: وإنَّما يتألَّف الإمام.

لم يُورد برهان ذلك، والظاهر جواز ذلك للمالك؛ لحصول المعنى الذي شرع لأجله التأليف، فيجوز له تأليف الكافر والمسلم لذلك لعدم الفارق.

(٣/ ١٨٠ س٦) **قوله: ويتألَّف من مال المصالح.**

التأليف من أوضح المصالح.

(٣/ ١٨٠ س١٣) **قوله: وهم المكاتبون.**

هذا هو الظاهر؛ لأنَّ المعنى القريب وفي فكِّ الرِّقاب، وأيضاً أهلية الإعطاء من مال الله في الجملة متحقِّق فيهم من: ﴿وَآتُوهُم مِنْ مَالِ اللهِ﴾ [النور: ٣٣].

(٣/ ١٨١ س٨) **قوله: فإن كان غنيًّا لم يعط.**

في دليلي: الإعطاء والمنع عموم وخصوص من وجه؛ لأن الغنى يعمُّ الغارم والعكس، فيحتاج إلى دليل خارجي عند من يبني العامَّ على الخاصِّ مطلقاً، ومن يجعل المتأخر ناسخاً يحتاج إلى التاريخ، ويتوقف مع الجهل. وفي أحاديث منع الغني ما يدلُّ على تأخرها عن الآية، وكذلك في الحمالة، فالقويُّ ما اختاره الإمام يحيى وقوَّاه المصنِّف.

(٣/ ١٨١ س١٢) **قوله: ولا تحلُّ لغارم هاشميٍّ، لما مرَّ في التأليف والعمالة.**

في الثلاثة المواضع تعارض العمومين أيضاً أعني العموم من وجه، وهو الآية، وأدلَّة تحريم الزكاة عليهم، لكن استمرار العمل على تحريم الزَّكاة عليهم في الجملة إلى انقطاع الوحي يلزم منه التأخر عن الآية على الصحيح من كون العبرة بالمتأخِّر في نحو ذلك، على أنَّ الأحاديث متكرِّرة لو تُتُبِّعت، لوُجدت متقدمة ومتأخرة، فيترجح خصوصهم من الغارم، والمؤلَّفِ، والعامل، ولقيام المانع لهم في محل النِّزاع.

(٣/ ١٨١ س١٥) **قوله: إذ هو المراد بسبيل الله حيث ورد عرفاً.**

إن أراد أنَّه صار لساناً شرعيًّا، فممنوع، إذ ليس كالصَّلاة والصِّيام والحج والزَّكاة، وسبيل الله طريق الخير على العموم، ولم يجيء مخصص صريح، ولا

تتم الغلبة إلَّا أن تصير حقيقة عرفية، وحديث أم معقل صريح في ذلك، ولا خصوصية للحج والعمرة، إذ لم يرد صلى الله عليه وآله وسلم أنَّه قد غلب عليهما هذا اللفظ كالجهاد، إنَّما أراد أنَّ سبيل الله يشملهما بحسب وضعه الأصلي، وغيرهما في معناهما في ذلك قطعاً.

نعم، كثر استعمال «سبيل الله» في فرد من مدلولاته ـ وهو الجهاد ـ لكثرة عروضه في أوَّل الإسلام كما في نظائره، لكن لا إلى حدِّ الحقيقة العرفية، فهو باق على الوضع الأوَّل.

ثمَّ قد اعترف المصنف بهذا في قوله بعد: قلنا: ظاهر «سبيل الله» العموم إلَّا ما خصَّه دليل.

فيقال له: أي شيء من طرق الخير دلَّ دليل على أنَّه ليس مِنْ سبيل الله، ويحتمل تمثيل كلامه بأنَّ الصرف في بني هاشم مثلاً من طرق الخير، وهم أحقُّ بأن يتقرب بنفعهم، لكن منع من الصرف فيهم دليل خاص، ونحو ذلك.

(٣/ ١٨٢ س١) قوله: ومن شرطه: الفقر، لقوله: ﴿وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ﴾ [البقرة: ٢٧١].

ذكر بعض مواضع الصرف لا يلزم منه الانحصار في المذكور بمجرَّد الذكر والسكوت عن الآخر، وقد ذكرت المواضع الأُخر في مواضِع أخر، كآية «براءة». وإنَّما خصَّ الفقراء في بعض المواضع لكثرتهم وعمومهم للأوقات والأحوال، ولو اشترط الفقر، لأُلغيت خصوصية «سبيل الله»، ولا سيَّما على ما هو الصحيح أنَّ المراد بالآية بيان مواضع الصرف، لا القسمة كما زعم الشَّافعي.

(٣/ ١٨٢ س٤) قوله: ويصرف بعض سهمه في المصالح.

هذا كلام يليق بمذهب (ش)، وأمَّا على أنَّ المراد بالآية بيان موضع الصرف، فلا سهم معين لأحد، بل كل مال الصدقة مع المواضع الثَّمانية على السَّواء، والعدول من صنف إلى صنف كالعدول من فرد من أفراد الصنف إلى غيره يقف على رأي الإمام؛ لأنه في مقام النُّصح لعامة المسلمين، يقدِّم

ويؤخر باجتهاده في الأَوْلى، لا بالأهوية، أو رمياً بلا نظر، مهما كان للأولوية مدخل، وكل المصالح موضع؛ لأنها من سبيل الله كما مضى.

(٣/ ١٨٢ س١٩) قوله: (ش) شركة الثمانية فَتُقَسَّط.

في «شـرح العمـدة» عن (ض عياض) أنَّ قول كافة العلماء عدم وجوب التَّقسيط خلافاً للشافعي. انتهى.

الصحيح قول الجمهـور؛ لأنه لو قال: إنَّما الصدقات لهؤلاء الثمانية لا لغيرهم، لم يلزم منه إلاَّ أنهم موضع على الجملة، وكان يلزم الشافعي أن لا يستغني بالصِّنف، بل يقسط على الأفراد بحسب الإمكان. وإيجابه ثلاثة من كل صنف ذبذبة بين الصنف والفرد لا تجدي شيئاً، ولم يلحظ ما قاله في واقعه في السُّنَّـة، ولا في فعـل الصحابة ولا قولهم، ويلزمه أن تجمع السِّهـام الثمانية لصنف اتَّصف بالصفات الثمان، فيجوز زكاة البلد ثلاثة نفر.

(٣/ ١٨٣ س٧) قوله: صرفها في غير فقراء البلد.

الظاهر أن ذلك دائر كما قدمنا على ما هو الأصلح للجملة، فالعدول عن فقراء البلد لغير مرجح لا تدعو إليه حكمة ونصح، ومع المرجح هو المتبع كما كان من حمل معاذ صدقة اليمن أو بعضها إلى المدينة، وكذلك للأشدِّ حاجة، والرَّحم، ونحو ذلك، ولا فرق بين الإمام والمالك؛ لأن الغرض نفع عباد الله وتتبع ما ظن أنه مراده.

(٣/ ١٨٤ س٢) قوله: ولا تحل للإمام كالرَّسول.

أمَّا على مذهب الزيدية في تعين الإمامة في الحسنين، فهو وجه واضح، وأما على مذهب غيرهم، فلا نسلم القياس.

فإن جعلت العلة التهمة، لزم في جميع من يلي أموال المسلمين، وفعل عمر ليس بحجَّة. كيف، وقد قال: أنزلت نفسي مع مال الله منزلة ولي اليتيم: إن استغنى، استعفف، وإن افتقر أكل بالمعروف.

(٣/ ١٨٤ س٦) قوله: إذ أعطاهم منها.

الظاهر أنَّ هذا وهم، إذ لم ينقل ذلك، وإنَّما المنقول أنَّه أعطاهم من الخمس كما تراه في التخريج، وأما إعطاؤهم من الزكاة، فلا أصل له فيما علمنا، والله أعلم.

(٣/ ١٨٤ س٧) قوله: يعني في الموالاة.

أمَّا مدلول اللفظ، فنعم، لكنه جواب لجبير بن مطعم وعثمان بن عفَّان، وقد قالا له صلى الله عليه وآله وسلم: يا رسول الله، هؤلاء بنو هاشم لا ننكر فضلهم لمكانك الذي وضعك الله عزَّ وجلَّ منهم. أرأيت إخواننا من بني المُطَّلب أعطيتهم وتركتنا - يعني: من سهم ذوي القربى - وإنَّما نحن وهم بمنزلة واحدة. قال: «إنهم لم يفارِقُوني في جاهليَّةٍ ولا في إسلامٍ، وإنَّما بَنُو هاشم وبنُو المطَّلِب شيءٌ واحدٌ». قال: ثمَّ شبك بين أصابعه.

فلو كان في مجرد الموالاة، لكان الجواب أجنَبيّاً عن السُّؤال، ثم إن الموالاة في الإسلام قد استوى فيها القريب والبعيد، فلقد أبعد المصنِّف.

وكأن الشافعي قاس حرمانهم الزَّكاة على حظِّهم في الخمس، أو سوى بينهم لقوله: «شيء واحد».

وفي كتب الحنابلة: لا تحرم على بني المطَّلب؛ لأنَّ النَّصَّ إنَّما هو في بني هاشم، فيبقى بنو المطلب على الأصل. وهذا هو الأولى، لأنه لا يلزم من إعطائهم من الخمس منعهم من الزكاة، و«شيء واحد» محتمل.

(٣/ ١٨٥ س٢) قوله: وعوضهم منها الخمس.

الذي في كتب الشافعية أنَّه قول بعض أصحاب الشافعي، لا أنه قول له.

وكذلك لم يعزه في كتب الحنفية التي اطلعنا عليها إلى أحد من أصحابهم، بل أطلق أنها لا تحلُّ لبني هاشم حسب ما في «الكنز» و«شرحه» للعيني، وفي «عيون المذاهب»، و«الوقاية»، و«شرحها». ثمَّ لا شكَّ أنه لم

يسقط سهمهم لعـدم الدَّليل، ولبقاء وجه التَّحريم، كما مرَّ، ولا وجه لتحليل الزَّكاة إذا منعوا.

(٣/ ١٨٥ س٤) قوله: وتحل لهم صدقة النَّفل.

أمَّا الأدلَّة، فمتَّصلة[1] باسم الصدقة، وهي أعمُّ من الزكاة. والقضايا التي وقعت له صلى الله عليه وآله وسلم، وامتنع فيها من الصدقة ظاهرة في النقل، كقضية سلمان، وغيرها.

وأمَّا الوقف، فلا منَّة فيه؛ لأنَّه محض تقرُّب إلى الله سبحانه عامٌّ في الأغلب قلَّ ما ينظر فيه إلى خصوص الموقوف عليه.

وأمَّا الهبة والهدية، فكثيراً ما يراد بهما العوض، فلا منَّة، وبهذا الاعتبار، لم يتحدا بالصدقة، واختلفت أحكامها. غاية ما في الباب أن الدَّليل ليس في غاية القوة لقوَّة المعنى في الزَّكاة.

(٣/ ١٨٥ س١٢) قوله: ولا ذي كفر مصرح عند (الأكثر).

في كتاب «الخراج» لأبي يوسف: حدَّثني عمر بن نافع عن أبي بكر، قال: مرَّ عمـر بن الخـطَّاب بباب قوم وعليه سائل يسأل: شيخ كبير ضرير البصر، فضرب عضده من خلفه، وقال: من أي أهل الكتاب أنت؟ قال: يهودي. قال: فما ألجأك إلى ما أرى؟ قال: أسأل الجزية والحاجة والسِّنَّ. قال: فأخذ عمر بيده إلى منزله، فرضخ له بشيءٍ من المنزل، ثمَّ أرسل إلى خازن بيت المال، فقال: انظر هذا وضرباءه، فوالله ما أنصفناه إذ أكلنا شبيبته ثم نخذله عند الهرم. **﴿إنَّما الصدقات للفقراء والمساكين﴾**، والفقراء هم المسلمون، وهذا من مساكين أهل الكتاب. ووضع عنه الجزية وعن ضُربائه. قال أبو بكر: أنا شهدت ذلك من عمر، ورأيت ذلك الشَّيخ.

(٣/ ١٨٦ س١) قوله: ولا في فاسق لقوله: «في فقرائكم».

يقـال: هو قرين «من أغنيائكم»، فلا معنى لهـذا الاستـدلال، وكـذلك

---

(١) في (ب): «فمتعلقه».

القياس على الكافر، سيّما وقد قدم أنّه مقيس على المعطل. وأمّا لئلاّ يعان، فمناسبة غير ناهضة بالمقصود.

(٣/ ١٨٦ س٥) قوله: وهو من يملك نصاباً.

الظّاهر أنّه لا عبرة بالنّصاب، وكونه تجب عليه الزكاة غير مناف للفقر، وحديث: «من أغنيائكم» خرج مخرج الغالب، والنّصاب قد يكون غنىً لمن خفَّت مؤنته، ولا يكون غنى لمن ثقلت، كخمس ذود لمن يصرف في يومه أكثر من قيمتها تجب عليه فيها الزّكاة، وليس بغني.

(٣/ ١٨٦ س٥) قوله: ولو عرضاً.

الظاهر أيضاً اختلاف العرض والنّقد لقضاء العرف بذلك، فمن له ألف دينار وهو من أوسط الناس مؤنة كان به غنيّاً.

ولو كان عرضاً مستغلاً تقصر غلته عن كفايته، لم يعد غنيّاً، ولو كثر العرض بحيث لو زال بعضه، كان في غلة الباقي كفاية، كان به غنيّاً، فلا معنى للإطلاق أيضاً أن العرض لا يصير به غنيّاً، وحديث: «أوعد لها» لا يقولون بموجبه، إذ ليس الأوقية بغنى عند الجميع، وهو وارد في منع السؤال، وهو أعمُّ من سؤال الزّكاة أو غيرها، فيحمل على سؤال غير الزّكاة.

(٣/ ١٨٦ س١٢) قوله: ولا تجزىء في أصوله وفصوله مطلقاً إجماعاً، إذ هم كالبعض منه.

هذا الإجماع - مع أنّه ظني - لا يمنع المخالفة غير صحيح؛ لأنَّ مالكاً يجوز الصرف في بني البنين، وفيمن فوق الجدَّة والجدِّ، وإذا لم يتم الإجماع، فلينظر ما وجه المنع.

وقد وضع رجل صدقته عند رجل في المسجد، فصرفها في ولد صاحب الصَّدقة، فعرفها أبوه، فتنازعا إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وقال: لم أرده يا رسول الله. فقال للرجل: «قد أُجرت»، وقال للولد: «لك ما أخذت». أو كما قال صلى الله عليه وآله وسلم. أخرجه أحمد والبخاري عن معن بن

يزيد، قال: أخرج أبي دنانير يتصدَّق بها عند رجل في المسجد، فجئت فأخذتها، فقال: والله ما إيَّاك أردت، فخاصمته إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فقال: «لك ما نويت يا يزيد، ولك ما أخذت يا معن».

(٣/ ١٨٦ س١٢) قوله: ولا فيمن يلزمه نفقته.

أمَّا هذه، فالأدلَّة العامة والخاصة لتخصيص ذوي الأرحام وذوي الحقوق عليك تقضى قضاءً صريحاً بالإجزاء فيها، وكونه يسقط عنه ما سيلزمه غداً من نفقة القريب لا يصلح مانعاً، فلا نسلم أن الانتفاع بهذا المعنى ممنوع، وإذ لم تسقط شيئاً قد لزمه؛ لأن نفقة القريب إنَّما تجب وقتاً فوقتاً.

ومثله الزوجة، وتزيد أنها لا تسقط النفقة كما يأتي، وأمَّا الزوجة في الزوج، فأوضح لحديث زينب مع المانع.

(٣/ ١٨٧ س٥) قوله: ومن أعطى غير مستحق إجماعاً.

كأنَّ المصنف لم يجزم بالرواية عن (ح) ومحمد، فأوهم كلامه أنَّه قد رُوِيَ غيرها كما هو اصطلاح هذا الكتاب. والذي في متون كتبهم لو دفع بتحرٍّ، فبان كافراً أو غنيّاً أو هاشميّاً أو أباه أو ابنه صح، وفي كتب الحنابلة صح في الغني فقط، وحجَّة أبي حنيفة وصاحبه أنَّه فعل ما كلف به، ويحتج لهما وللحنابلة بما أخرجه الشيخان عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «قال رجل: لأتصدَّقن الليلة بصدقة، فخرج بصدقته فوضعها في يد سارق. فأصبحوا يتحدثون: تصدق الليلة على سارق، فقال: اللهم لك الحمد على سارق. لأتصدَّقن بصدقة فخرج بصدقته، فوضعها في يد زانية، فأصبحوا يتحدثون: تصدَّق الليلة على زانية، فقال: اللهم لك الحمد على سارق وزانية. لأتصدَّقنَّ بصدقة، فخرج بصدقته فوضعها في يد غني، فأصبحوا يتحدثون: تصدق الليلة على غني، فقال: اللهم لك الحمد على سارق وزانية وغني، فأتي فقيل له: أمَّا صدقتك، فقد قُبلت. أما السَّارق، فلعله أن يستعف من سرقته، وأمَّا الزانية، فلعلها أن تستعف من زناها، وأمَّا الغني، فعله أن يعتبر، فينفق مما أعطاه الله تعالى».

فالظاهر في الصَّدقة الإطلاق، وقد أُشير إلى وجه القبول مع وقوعها غير موقعها، وكأن الحنابلة أخذوا بالنَّصِّ في الغني، وتركوا ما عداه على الأصل.

(٣/ ١٨٧ س١٣) قوله: ويكره التحيل لنصيبيرها إلى من تحرم عليه.

هذا التفصيل الذي أبداه الإمام هو الحقُّ، وحاصل المسألة أن كل حيلة تُوصِّلَ بها إلى تفويت مقصد الشارع لا تقبل، وكل حيلة توصل بها إلى تحصيل مقصد شرعي - كخروج من إثم - فهي مقبولة، ويحتاج إلى التيَّقظ في محالِّها لالتباس بعضها ببعضٍ عند كثير من النَّاس.

ثمَّ لها شرط تحققها، وهو أن يتطابق الباطن والظاهر، لا كهذه الحيل التي يبنونها على الألفاظ بدون طيبة النفس، والانسلاخ كأن يعطي الفقير زكاته ليقضيه ديْنَه، ولو أراد الفقير التصرُّف لغير الدين لمنعه، وكذلك إعطاؤه ليعطي هذا الهاشمي فلو لم يعطه، لما طابت نفسه بها، وإنما تجزىء بأن يُعطيَه طيبة نفسه بها، فإن وفى بما أراده من إعطاء الهاشمي مثلاً، فنعمَّا هي، وإلاَّ يعطيها، فقد رضي بإخراجها، وطابت نفسه بصرفها، ونحو ذلك. ونكتته أن المِلْكَ لم يتم للمصرف إلاَّ مع طيب النَّفس، ومثله ما يقال في صُور العينة التي تفعلها الشافعية، فإنَّا نمنع صحة البيع فيها، وكذلك نظائرها، مثل نكاح المحلل وسائر الدُّلس.

تتمة: سألني بعض أهل الأمر وقد صرف همه إلى تحرِّي ما يحلُّ له. قلت له: قال عمر: أنزلت نفسي من مال الله منزلة ولي اليتيم: إن استغنى استعفَّ، وإن افتقر أكل بالمعروف. قال: فهل لي أن أتوسَّع بالدَّين، ثمَّ أقضي من مال الله إذا صرت غارماً؟ فأجبته بالبديهة أن لا، فكبُر عليه ذلك وكبَّر. ثمَّ وقع معي تردُّدٌ، ولم أستجز إفتاءه بالجواز، لكن رأيته شبه المصالح المرسلة، إذ ليس ممنوعاً من الاستدانة، ثمَّ يصير غارماً في غير معصية.

وفي كتب الشافعية منع الاستدانة لمن ليس له وجدٌ يقضي منه، فلو تمَّ لنا هذا، لتمَّ الجواب في من لم يجوز وجهاً للقضاء خاصة.

والظاهر من حال جماعة صلحاء من السَّلف أنَّهم ماتوا مديونين، مثل

عمر بن الخطاب مات وعليه ثمانون ألفاً، وأوصى إلى عبد الله بن عمر أن يسأل فيها آلَ عدي، ثمَّ قريشاً. وجماعة غيره لا يحصون، فلينظر في تحقيق المسألة.

(٣/ ١٨٧ س٢١) قوله: ولا يعطي الفقير نصاباً.

الظاهر أنَّه لا حدَّ لما يعطى، لعدم المانع، لكنَّه يمنع الإفراط من حيث إنَّ الدَّافع ـ إماماً كان أو مالكاً ـ إنَّما يعمل بالنُّصح لعامة المسلمين، وهو أمين للنَّظر في صالح الجملة، والتَّخصيص بلا مصلحة راجحة ممنوع في جميع تصرُّفاته، فلو اقتضى فعله مصلحة، كإعطائه صلى الله عليه وآله وسلم صفوان غنماً برعاتها بين جبلين، فأقسم صفوان أنَّها لا تسخو بهذا إلَّا نفس نبي، وأسلم مكانه بعد الإباء الشَّديد، ونظائرها كثيرة. وإن كان كفعل عثمان رضي الله عنه مع بني أبيه، لم يصح ذلك.

(٣/ ١٨٨ س١٥) قوله: ولا يكمل النِّصاب آخر الحول بالمعجل إلى الفقراء.

يقال: التسليم إليهم مشروط بكونه زكاة، فهو كالدَّين في ذمة الفقير، فيكمل به النِّصاب، فيصير زكاة. وقد مضى للمصنِّف أنَّه ليس بزكاة حتى يحول عليه الحول، فإن أراد أنَّه ليس بزكاة ولا ديناً في ذمة الفقير، كما هو ظاهر. قوله: كما لو باعه أو أتلفه. لزم أن لا يجزىء عن الزكاة وإن كمل النِّصاب من دونه.

وأمَّا تعلق القربة بإعطائه مع الشرط المعنوي، فليس بمانع؛ إذ لم يقتض ذلك إلغاء الشرط.

(٣/ ١٨٩ س١٢) قوله: ويردها الفقير إن عرف عند الدفع أنَّها زكاة.

يقال: أي فرق بين معرفته وعدمها في نفوذ الملك، فهذا كالتَّسليم، لبقائها على ملك المالك إن كانت عيناً أو في ذمَّة الفقير وكالمصدق، لا فرق بينهما في ذلك.

وفي رواية البيهقي عن عليٍّ مرفوعاً: «أما علمت يا عمرُ أن عمَّ الرجل صنو أبيه؟ إنَّا كنا احتجنا، فاستلفنا العباس صدقة عامين». فهذا صريح أنَّه إنَّما أخذ

منه ذلك سلفاً ـ أي: قرضاً ـ أي مقدار صدقة ماله، أو صدقته عامين ـ يعني: فتصير عن صدقته بعد عامين على ظاهر الكلام، أو فيدفعها النبيُّ صلى الله عليه وآله وسلم إليه، ثم يردُّها زكاة على تأويلات الفقهاء.

فصـــل
وولايتها إلى الإمام

(٣/ ١٨٩ س١٥) قوله: لقوله تعالى: ﴿خذ من أموالهم﴾ [التوبة: ١٠٣].

قد يستدل بهذه الآية من حيث إطلاق لفظ الصدقة، وإن كان سياقها فيما يعطيه المتخلفون عن غزوة تبوك، وليست بزكاة.

وأمَّا حديث «أربعة إلى الولاة»، فضعيف لا تقوم به حجة.

وأما بعثه صلى الله عليه وآله وسلم السعاة، فأمر مكشوف ثبوتاً ودلالة، ولا ينبغي أن يقع في ذلك خلاف، وكأنَّ موضع الخلاف: هل ولاية رب المال أصلية أم الأصل ولاية الإمام؟ وظاهر كلام الشافعية الأوَّل، وأنَّه إنَّما يثبت حق الإمام بطلبه. وكلام أهل البيت أنَّ الأصل ولاية الإمام، وإنَّما تثبت ولاية ربِّ المال مع عدمه. قيل: ومع عدم طلبه. والأوَّل أرجح على أصولهم.

(٣/ ١٩٠ س٢) قوله: قالوا: ﴿وإن تخفوها﴾ الآية [البقرة: ٢٧١].

ليس لهم في هذه الآية متشبث؛ لأنها ظاهرة في صدقة النَّفل بدليل ما قبلها وما بعدها من الآيات: **﴿وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِن نَفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُمْ مِنْ نَذْرٍ﴾** [البقرة: ٢٧٠]، **﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا﴾** الآية [البقرة: ٢٧٤]، **﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾** [البقرة: ٢٧٤]. ولا نسلم شرعية كتم الفريضة كما في أختها الصلاة، وأيضاً: الإيتاء يصدق بتوسط الإمام.

(٣/ ١٩٠ س٣) قوله: حيث تنفذ أوامره.

إنَّما لم تنفذ أوامره لتفريطهم في طاعته وامتثال أوامره، فكيف يكون عصيانهم سبباً في سقوط حقِّه؟ فالقوي ما قوَّاه الإمام.

(٣/ ١٩٠ س٤) قوله: (قين) لا للإجماع.

ينظر في نقل هذا الإجماع، فإنَّ متون كتب الحنفية التَّصريح بتفسير العاشر ـ أي: العامل ـ: أنَّه من ينصبه الإمام لأخذ الزكوات الظاهرة والباطنة.

ولفظ «الكنز» و«شرحه» للعيني: العاشر: هو من نصبه الإمام ليأخذ الصَّدقات الواجبة من التُّجَّار، ويحميهم من اللصوص وقُطَّاع الطريق في الأموال الظاهرة والباطنة. انتهى.

نعم، قالوا هذا فيما يحتاج إلى حماية الإمام. أمَّا لو كان في القرية مقيماً، فلا. وهذا منهم تخصيص بالرَّأي البحت لعموم الأدلَّة، وهو غير صحيح. وأيضاً القرية في حماية الإمام كالبرية، وإلَّا لزم أن تستغني القرى عن الأُمراء. وأين مكان الاحتياج إلا القرى؛ لعظم فسادها إن أُهملت؟ فالرَّأي ـ مع كونه رأياً محضاً ـ فاسد.

نعم، هذا الإجماع يذكره الشافعية، فنقله الإمام من كتبهم، وكيف يقبل نقل من عمي، ولم يشعر بالعترة الذين لا يفارقون الكتاب حتى يَردوا الحوض، كما صرَّح بذلك عدة أحاديث بلغت التواتر المعنوي كما بيَّنَّاه في «العلم الشامخ».

ويلزم الشافعية أن قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾ الآية [التوبة: ٦٠] مرادٌ بها الظاهرة فقط؛ لأنَّ الله سبحانه جعل أحد مواضعها العامل، ولا عامل في الباطنة بزعمهم، فيتفرَّع على هذا احتياجهم إلى دليل غير الآية لبيان مصارف الباطنة، ولم يفعلوا ذلك، إنَّما اعتمدوا الآية.

(٣/ ١٩٠ س٨) قوله: ويرتفع الخلاف بإلزامه كالحكم.

يعني: يجب امتثال أمره، وليس للمخالف أن يقول: مذهبي أنَّ تفريقها إليَّ، كما أنَّه ليس له أن يقول للقاضي: مذهبي أنَّه لا شُفعة للجار، بل يمتثل أمره.

هذا معنى أنَّ الحاكم يقطع الخلاف، وهو أمر معلوم من فعل السَّلف في

حقُّ الخليفة، والقاضي شعبةٌ منه.

وأما تصيير ما هو حق عند الله باطلاً أو عكسه، فلا، وستأتي المسألة في القضاء.

فعلى هذا: إلزام الإمام غير العدل، وحكم قاضيه يلزم امتثاله؛ لأنَّه مذهب جمهور الأمة، فكيف يكون إلزامه وحكم قاضيه باطلاً؟ إذ النَّاقص قولهم: يرتفع الخلاف، ويقطع الخلاف. ويكون للمخالف في هذه المسألة أن يقول: حكمك ببطلان حكم قاضينا مثل حكمنا ببطلان حكم قاضيك، إذ لا فرق بين خلاف وخلاف.

فإن قلت: المسألة قطعية غير اجتهادية، إمَّا لأدلتها المذكورة، أو لإجماع أهل البيت.

قلت: أمَّا الأدلة المذكورة، فقد عرفت ضعفها، وأمَّا إجماع أهل البيت، فإنْ كان ظنيًّا، فلا يمنع. وإن كان قطعيًّا، احتيج إلى تصحيحه بالنقل المتواتر. وقد بيَّنَّا استحالة ذلك فيما كتبنا على ابن الحاجب، وفي «العلم الشامخ». والحاصل منع صحته والسَّند أنه صفة المجمعين، فمن لا يعرفهم ولا يحصيهم، كيف يعرف صفتهم؟ وهذا الإمام يحيى بن حمزة مصرِّح بجواز الدَّفع إلى الجائر، كما يأتي قريباً صريح المتن بذلك.

(٣/ ١٩٠ س١٠) قوله: ولا يأخذ منه شيئاً غيرها.

احتج بحديث: «ليس في المال حقٌّ سوى الزكاة». وقد مرَّ تضعيفنا لهذا الاحتجاج، وحديث: «فإنَّا آخذوها وشطر ماله»، ورواية: «إبله». ولا فرق بين الإبل وغيرها. وقد صحح هذا الحديث جماعة، كما ذكر المخرج، ولا شكَّ أنَّه بالغ الدرجة القصوى من صحة الاحتجاج به رواية ودلالة، وإنَّما حرفه المحرفون؛ لأنَّ مذاهبهم تخالفه، وقول الإمام: عقوبة بالمال، إذ لم تنسخ، عُنوق بعد النوق، إذ ننازعه في ثبوت العقوبة بالمال، لا منسوخه ولا غير منسوخه.

(٣/ ١٩١ س٢) قوله: ويعاد ما أخذه الظالم قهراً.

. . . . . . وفـاتـح باب الملك العضـوض معـاوية، وكـانت الصَّحـابة متوفِّرين في وقته، وإذا سُئِلوا عنه، قالوا: أطعه في طاعة الله، واعصه في معصية الله.

والأحاديث متواترة معنى بأنَّا نُصاب بإمرة الظَّلَمة، وأنَّا نسمع ونطيع ما لم نَرَ كفراً بواحاً.

وفي «البيهقي» أن سهل بن أبي صالح روى عن أبيه، عن سعد بن أبي وقَّاص أنَّه قال له: قد أدرك لي مال، وأنا أحبُّ أن أؤدي زكاته، وأنا لا أجد لها موضعاً، وهؤلاء يصنعون فيها ما قد رأيت. فقال: أدِّها إليهم، قال: وقد سألت أبـا سعيد بمثل ذلك، فقال: أدّها إليهم، قال: وسألت ابن عمر مثل ذلك، فقال: أدّها إليهم.

وروينا هذا ـ أيضاً ـ عن أبي هريرة، وجابر بن عبد الله، وابن عبَّاس. انتهى.

وعلى الجملة، فلا شكَّ في شيوع هذا في السَّلف والخلف لقلَّة الخليفة العدل. ولا شكَّ أنهم لو منعوا ذلك، لقوتلوا عليه، وانتشر النِّظام، فإذا تقاعد النَّـاس مثـلاً عن الاجتماع حتى ينزعوا الظالمَ، ويُقعدوا مكانه عادلاً من غير مفسـدة ولا عذر لجملتهم، لكن تعـذر الأفراد لعصيان الجمهور، ولا يصير إجماعاً على ضلالة، فيصير فرض المعذورين ترك شق العصا بالامتناع ممَّا أمره إلى مَن ملك الأمـر، ولو عبداً حبشيّاً رأسه كالزَّبيبة، فيؤدي إليه ما يؤدي إلى العادل، إذ عُذِرْنَا عن منع مال الله منه، ولا يجب علينا تسليم غيره لتحصيل المصلحة المذكورة كالمكوس، إذ يكون أخذه له معصية، ولا يجب طاعته في المعصية، ونفس إعطائه الزكاة ليس بمعصية لجواز توكيله.

والحاصل أنَّ جمع الأموال فرض كفاية على الجملة، ويتعين على القادر إذا لم يلزم منه مفسدة، فما أطعنا المتغلب إلَّا في طاعة، بل في فرض، ثم صرفه إن وافق المشروع، فذاك، وإن خالف، وجب نهيه بشرط النَّهي، ولا شكَّ

أنَّه يقوم بالأجناد، وأمان الطرقات، وإنصاف المظلوم من الظالم، ونحو ذلك، ولو غالباً أو كثيراً، ولا يتم لملك أن يستأثر بالأموال كلها. وقوله تعالى: ﴿لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤] ليس بصريح فيما أراد المصنِّف؛ لشموله المشرك وصاحب الصغيرة وقاطع الطريق يأخذ لنفسه، وهذا يأخذ ليضعه موضعه بزعمه، ويزعم أنَّه يجب عليه ذلك لئلَّا تضيع الحقوق. ومثله ولي اليتيم وغيره. ولذا لو أخذ المال لا على أنَّه المال الشرعي، كان مساوياً لقاطع الطريق في ظلمه.

ثم المتغلِّب ظالم لنفسه حسن السيرة، وأمر هذا هيِّنٌ، والآخر سيىء السيرة وأمره الصعب، والتَّكليف أن يطاع في طاعة الله، ويعصى في معصيته. فأخذ الزكاة ـ مثلاً ـ لمصلحة حفظ البلاد والعباد وسائر المصارف وإن خان في بعض ذلك، ويتسبب عن المنع مفسدة خاصة أو عامة، فلا يجوز المنع الجالب لأعظم مفسدة.

وأمَّا إذا أمر بمعصية، فلا رخصة في ذلك، ولو أدَّى إلى أعظم مفسدة، إلَّا ما استثني من صور ما يجوز بالإكراه مما يعود على النَّفس، فلو قال: إن قتلتَ هذا الرجل، أو قطعتَ يده، أو شربتَ جرعة خمرٍ، وإلَّا قتلت ألف رجل، لم يرخَّصْ له في ضرر الغير ولا في الشُّرب.

نعم، إذا قال: إن لم تعطني ألف دينار، قتلت زيداً البريء، جاز لك أن تعطيه؛ لأنه يكون برضاك بحسب العارض المذكور، فلا يكون فعلك أنت معصية، وإن عصى هو بالوعيد، فلم تطعه في المعصية.

حكـــاية: كان المأمون يقعد يوم الثلاثاء للسُّؤال عن العلم خاصة؛ لأنَّه كان يدَّعي العلم، ويقول: إنَّ الخليفة يدخل عليه من هو أعلم منه، فجاءه رجلان مشمري الثِّياب، تعلهم في أيديهم بهيئة المتقشِّفة، فقالوا: أتأذن لنا أن نتكلَّم؟ قال: تكلَّموا. قالا: أرأيت هذا الأمر، أخذته باجتماع المسلمين، أم بالغلب والقهر؟ قال: لا هذا ولا ذاك، ولكن ألقاه إليَّ الذي قبلي، فنظرت وقلت: إن أدع النَّاس وشأنهم، انقطع الجهاد والحج والطُّرقات، وتظالم الناس، فأمسكت حتى يجتمع النـاس على رجـل فأسلمه إليه. فسكتوا وذهبوا. فقال لرجل:

اتبعهما، فقال: ذهبوا إلى مسجد فيه أربعة عشر رجلاً على هيئتهما، فقالوا: ما قلتما، وما قيل لكما؟ فأخبروهم، فقالوا: والله ما نرى بكلامه بأساً. قالا: ونحن ما رأينا بكلامه بأساً، ثمَّ تفرَّقوا. فقال المأمون: كُفينا بأيسر شيءٍ.

(٣/ ١٩٢ س٧) قوله: وللإمام قبضها لبيت المال.

يعني: الهدية. هو صحيح، لما ذكره المصنِّف، وجوَّد الاستدلال عليه. ويؤيده أنَّه لمَّا كثر دين معاذ، وأعطى النبي صلى الله عليه وآله وسلم أملاكه للغرماء، أذن له حين وجَّهه إلى اليمن آخر مرَّة أن يقبل الهدايا. أخرجه[1].

(٣/ ١٩٤ س٦) قوله: ويصح العتق والوقف عن دين المظلمة إجماعاً.

سيأتي في باب الوقف خلاف في الوقف عن بيت المال، وفي نسخة علي ابن الإمام شرف الدِّين عن «اللباب» للسَّيِّد يحيى أنَّه لا يصح الوقف هنا.

(٣/ ١٩٤ س٧) قوله: ولا تجزىء الإضافة بنيَّتها.

يحتج لأبي حنيفة وأبي يوسف بما أخرجه البخاري من حديث عائشة: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا أُتي بطعام، سأل: «أهدية أم صدقة؟»، فإن قيل: صدقة، قال لأصحابه: «كلوا». وإن قيل: هدية، ضرب بيده، فأكل معهم.

والإيتاء والإعطاء ونحوهما من الألفاظ المذكورة في الآيات والسُّنن تعم الضِّيافة.

---

(١) بياض في الأم، وكذا كتب في الهامش. قال شعيب: هو مرسل صحيح. انظر «مراسيل أبي داود» رقم (١٧١) و(١٧٢) بتحقيقنا.

بـــاب
الفـطـــرة

(٣/ ١٩٦ س٢) قوله: بل من غروب الشمس[1].

يفهم من هذا أنَّه أوَّل جزءٍ من شوَّال، ومثله في «عيون المذاهب»، والذي في الريمي أنَّه آخر جزء من رمضان، وهو أقعد بمعرفته، ولذا تأوَّل ابن حجر عبارة «المنهاج» لما قال: بأول ليلة العيد. قال: أي بإدراك هذا الجزء مع إدراك آخر جزء من رمضان. ويلزم من تأويله أن وقت الوجوب جزآن من الشهرين.

هذا، وكلامهم صريح بعدم امتداد الوقت خلاف ما نقله المصنِّف بعده.

(٣/ ١٩٦ س٧) قوله: (م تحصيله حص ش) بل فجره.

حاصل مذهبهم أنَّ وقتها ليس بموسع، بل أوله آخره، وهو لحظة بزوغ الفجر ـ أعني: وقت الوجوب ـ وهذا هو المتحقق، ولا يظهر ما عداه. وهذا قديم قولي (ش)، والجديد ما ذكر أولاً، وليس الوقت بممتدٍّ على القولين، فقول المصنِّف: فرع للجميع مستدرك؛ لأن الضمير لليوم، ولا يمكن جعله لوقت الوجوب، فليتأمل.

(٣/ ١٩٦ س٨) قوله: (ص) إلى الثالث.

لسان حال المصنِّف يقول كما قال ابن عبَّاس، وقيل له: مالك لم تنكر القول في وقت عمر؟ فقال: كان مهيباً، فهبته. إن صحت الحكاية. ولو كان هذه المقالة لغير المنصور، لقال المصنِّف: خلاف الإجماع.

---

(١) في «البحر»: بل من غروب آخر رمضان.

(٣/ ١٩٦ س٩) قوله: لنا قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «أغنوهم».

الأغنياء يحصل بصرف ما قد وجب قبل، ولا يلزم كون الإعطاء مقارناً للوجوب، ولا أدري ما وجه مثل هذا الاستدلال.

(٣/ ١٩٦ س١٠) قوله: ويجوز التَّعجيل.

الظاهر مذهب (ن ك) لعدم دليل غيره.

(٣/ ١٩٧ س٧) قوله: وتسقط عن المكاتب.

قد جعلت تابعة للنَّفقة بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «وعن من تمومونون، ونفقة المكاتب من كيسه» كما قال أحمد.

(٣/ ١٩٨ س٣) قوله: واليوم أقل ما يقدر.

هذا هو الأظهر، ويؤيده أنَّه صلى الله عليه وآله وسلم فسَّر الذي لا يحل له السُّؤال بمن يملك ما يغديه ويعشيه، ولا تلزم في دونه؛ لأن المقصود في هذا اليوم إغناء الفقراء عن السؤال؛ لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «أغنوهم في هذا اليوم عن السُّؤال». وهذا المفروض يستلزم عكسه، وأيضاً لم يقل به أحد كما ذكره المصنِّف، فغايته نلتزم اللازم، لكن منع منه مانع.

وهذه الصورة متكررة للمصنف وغيره. إذا كان لهم، قالوا يلزم كذا، ولا قائل به، ويجعلونه مبطلاً للملزوم، وإذا كان عليهم، جعلوه مبطلاً للازم فقط. والملزوم صحيح لدليله، فاحفظها تنتفع بها في عدَّة مواضع، والحق فيها أن يجعل ذلك مانعاً كما هنا.

(٣/ ١٩٨ س٧) قوله: وتجب من نصابها.

قد علمت ممَّا حرَّرنا أنَّه لا بد من كونها خارجة عن قوت اليوم والليلة، فهذا فرع لذاك، ولذا جمع بينهما (ش) ومن معه.

(٣/ ١٩٨ س٩) قوله: وجهان.

الآخر أوجه لما ذكرنا؛ لأنَّ الرَّقبة لها بدل، ولا بدل هنا، ولكن لأن

الفريضة فطرة كاملة، ولم يتحقَّق كون البعض فريضة، فتنتفي بحسب الأصل.

(٣/ ١٩٨ س١٠) قوله: ويقدم نفسه.

ثمرة هذا الخلاف قليلة، إذ يلزم التعيين كما لو تعددت عليه ديون، فأخرج المجموع عن المجموع، أو بعضاً عن بعض غير معين، ولعل الثمرة لو أخرج أحدهم عن نفسه بإذن أو بغير إذن كما يأتي.

(٣/ ١٩٩ س٨) قوله: بل هما في ماله كالبالغ.

قد استقواه المصنِّف فيما يأتي في النَّفقات، وهو كذلك.

(٣/ ١٩٩ س١٢) قوله: فتسقط بإخراج المنفق عن نفسه.

هذا هو الأظهر؛ فلو أخرجت الزوجة الغنيَّة عن نفسها، سقط وجوبها عن الزوج، وذلك أنَّ دليل وجوب الفطرة شامل للزوجة مثلاً، وصادق فيها كصدقه في الزوج، فأيهما سبق بالإخراج، سقط عن الآخر، وإنَّما أخرج المخرج منهما عمَّا وجب عليه: هذه بالأصالة، وذاك بواسطة الزوجية، ولا تجب فطرتان بالاتفاق.

(٣/ ٢٠٠ س٧) قوله: وعلى الشَّريك حصَّته.

وجهه واضح، ثمَّ هو داخل تحت قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «خيار الأمور أواسطها»، فهو بين قولي مدح، وهما تفريط وإفراط.

(٣/ ٢٠٢ س١) قوله: قلنا: الخدري أعدل من معاوية.

هذه صنعة عجيبة تغضُّ من قدر هذا الإمام، ومعاوية لم يروِ حديثاً، إنَّما قال من قِبَلِ نفسه: أرى مُدَّين من سمراء الشَّام تعدل صاعاً من تمر. ولا نستد إلى رأيه، ولا كلامه. والخدري رضي الله عنه لم يروِ ما تقوم به حجَّة، إنما قال: كنَّا نخرج زكاة الفطر ـ إذ كان فينا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ـ صاعاً من طعام. وليس الطعام بمتعين في الحنطة، وكان غالب أكلهم الشَّعير والتَّمر. ولو سلم، فلم يبين اطلاع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك ولو

سلم، فمن زاد في الإخراج على القدر الواجب، لم ينكر عليه، فلا يدل تقريره على الشَّريعة.

ثمَّ لم تصح رواية يعمل عليها، أو تقارب مع كثرة الرِّوايات بتنصيف ما عدا الحنطة، ووردت روايات يعمل بمجموعها أنَّ الواجب من الحنطة مدَّان، وهي معتمد من قال بذلك.

منها: ما أخرجه أحمد، والدَّارقطني، والطبراني، والضِّياء المقدسي من حديث عبد الله بن ثعلبة بن صُعَير، يرفعه؛ «أدُّوا صاعاً من بُرٍّ أو قمح بين اثنين، أو صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير على كلِّ حرٍّ وعبد، صغير وكبير».

ومنها: ما أخرجه السِّتَّة من حديث ابن عمر، قال: فرض رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم صدقة الفطر صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير على كلِّ عبد أو حرٍّ، صغير أو كبير، ذكر أو أنثى من المسلمين، وفي رواية: فعدل النَّاس به نصف صاع بُرٍّ.

فقوله: «فعدل الناس به» دليل على عدم النَّصِّ على لزوم صاع البُرِّ، بل وعلى أنَّ البُرَّ ليس مراداً من لفظ الطَّعام حيث جيء به، وشيوع ذلك أدلّ دليل على عدم لزوم الصاع منه، والله أعلم.

والأحاديث الأُخر تنضم إلى هذين الصحيحين، فلا يبقى في المسألة ريبة.

والزبيب كالشَّعير، لا كالحنطة في الأحاديث والمذاهب، لا كما ذكره المصنِّف من إيهام التَّسوية بين الزبيب والحنطة فيهما، إلَّا أن لأبي حنيفة فيه روايتين: صاع، ونصف صاع، وهو الذي في «الغيث» وغيره. والنَّقل هنا فيه مشكل.

وقول المصنِّف في حديث أبي سعيد: «كنا نؤمر» كأنَّه ظنَّ أنه رواية بالمعنى، وليست في رواية، إنَّما الروايات: «كُنَّا نخرج»، وإنَّما هو كما قد نبَّهنا عليه أنَّ الناشيء في مذهب يتسارع إلى ذهنه ما رسخ فيه.

ثمَّ إنَّ المصنِّف أقرَّ قريباً بأن إثبات الحكم في الأمور المذكورة بالقياس، وكيف يقاس أحد المتساويين في دلالة النَّصِّ على الآخر؟.

وقد بيَّنا بطلان بيانهم العلَّة بالسَّبر مطلقاً، ثمَّ كلام المصنِّف بعد هذا إلى الفصل والمسألة بعده هو الظاهر المختار.

(٣/ ٢١١ س٧) قوله: والكنز الإسلامي.

حاصل هذه المسألة اتباع مظنَّة أن المالَ مالُ مسلمٍ، فيكون لقطة، أو مال حربي، فيكون كنزاً.

والضربة والدَّار أمارتان، ويوافقه حديث عمرو بن شعيب في «المستدرك» وغيره: «إن كنت وجدته في قرية مسكونة، أو في سبيل ميتاء فعرِّفه، وإن كنت وجدته في خَربَةٍ جاهلية، أو في قرية غير مسكونة، أو غير سبيل ميتاء ففيه وفي الرِّكاز الخُمْس». فإنه يُفهم من هذا الحديث أنَّ العبرة المظنة المذكورة، والله أعلم.

(٣/ ٢١٢ س٢) قوله: والركاز في دار الإسلام.

الظاهر ما اختاره المصنِّف في هذه المسألة، والَّتي بعدها في غير الملك بلا شكٍّ؛ لعموم «في الركاز الخمس» له، أمَّا في الملك، فيحتمل أنَّه للمالك؛ لأنَّه لا فرق بينه وبين سائر أجزاء الأرض إلَّا بالنَّفاسة.

وأمَّا صحة التملُّك، فيستويان فيها، لكن ذلك لا يمنع وجوب الخمس على المـالك؛ للحديث المذكور، وتملك الواجد له مترتبٌ على عدم ملك مالك الأرض له، وفيه ما ذكرنا.

ويقوي ما ذكرنا سائر المعادن المتولِّدة والمخلوقة، فإنَّ الظَّاهر أنَّها كسائر أجزاء الملك، وكالصُّوف، واللَّبن، والمسك، والزباد، حيث يملك أصلها وغير ذلك، والله أعلم.

---

(١) كتب في الهامش: «الميتاء ـ بالكسر والمد ـ: الطريق الذي يأتيه الناس كثيراً».

هذا إن أراد بالركاز المعدن؛ لأن كلامه يحتمله، وإن أراد الكنز، فكما اختاره؛ لأنَّ لفظ الركاز يحتمل بحسب استعمالهم.

(٣/ ٢١٢ س٢) قوله: ومن وجد في أرضه أو داره. . . إلخ.

الظاهر أنَّ وصف كونها داره أو أرضه ملغى بعد تسليم أن المال وجد الآن؛ إذ لا يَدَ لَهُ، فالعبرة بكونه واجداً، وله حكمه.

وأمَّا القول بأنَّه واجدٌ، وإثبات اليد له، فمتنافِيان حتى إنه ينتزعه الإمام من مالك الدَّار بناءً على أنَّ أمر اللقطة إلى الإمام، لا إلى الملتقط.

(٣/ ٢١٢ س١١) قوله: وللسَّيِّد ما استخرجه عبده.

ينبغي أن يُنظَرَ الخلافُ في هذا إلى كون العبد يملك أم لا (ح) وسائر المخالفين أنهم يقولون: يملك. وظاهر الأدلَّة معهم؛ لأنه لم يمنع من ملكه مانع، وأسند إليه الملك في مواضع في السنة، و﴿لا يقدر على شيءٍ﴾ وصفٌ مقيَّد، لا موضح ومحقق، وغاية الأمر أنَّ سيِّده يملكه وما ملك، والله أعلم.

(٣/ ٢١٢ س١٨) قوله: إذ لا يملكون علينا إلَّا ما أخذوه قهراً.

يقال: لم يملكوا علينا، إنَّما وقعوا على مباح على أصل الخلقة، كالحطب، والحشيش، والماء، وصيد البحر، وثمار البَرِّ، وسائر الأرزاق المملوكة لله سبحانه، فيستوي فيها عباده، فإن منع مانع، عمل به خصوصاً، والله أعلم.

(٣/ ٢١٢ س٢١) قوله: ويجب في غنائم البحر من دُرٍّ وغيره لعموم الآية.

المتيقن الغنيمة في الحرب، وما عداها على أصل العدم، لكثرة ما ورد من ذكر الغنائم بمعنى غنيمة الحرب، نحو: «وأُحِلَّت ليَ الغنائم مع كثرتها» في ذكر خصوصية هذه الأمَّة.

ولم يذكر في شيءٍ من السُّنَّة تعميم لكلِّ ما استفيد بلا بدل، وذكرت نوادر، كالرِّكاز والكنز، وبين حكمها، وكذلك اللقطة، وهذه الأشياء الكثيرة المهملة

(٣/ ٢٠٢ س٤) قوله: ما يقتاته.

أي دليل دلَّ على نسبة الإخراج إلى الأكل إنَّما هي أنواع شرع الإخراج من أيِّها على التَّخيير، وإنَّما ينظر بين أعلى النَّوع وأدناه، ولا بين الأنواع التي اختار الأكل من بعضها، أو اتَّفق له لداعٍ ما.

والحاصل أن وصف الأكل ملغى غير منظور؛ لأنه دعوى مجرَّدة، ولا يعطى الناس بدعاويهم، وكم لها من نظير في كلماتهم كما لا يخفى على المتيقِّظ.

(٣/ ٢٠٢ س٧) قوله: (ن ش) تقويماً.

هذا مناقض لما يأتي قريباً عن (ش) أنَّ القيمة لا تجزىء ولو مع العذر، وذلك معروف من مذهبه.

(٣/ ٢٠٢ س٩) قوله: ولا تجزىء القيمة.

الظاهر الإجزاء كما قلنا في الزكاة.

(٣/ ٢٠٨ س٢) قوله: ويكره الرجوع فيها ولو شراءً؛ لقوله لابن عمر.

صوابه: لعمر.

كتـــاب
الـخـمـــس

(٣/ ٢٠٩ س١٢) قوله: يجب في معدن الذهب والفضة. . . إلخ.

أمَّا معدن الذهب والفضة، فلا شكَّ فيه؛ لحديث: «في الركاز الخمس»، وهو متَّفق عليه. وأما ما عطف عليهما، فممنوع لعدم الدليل، ويسنده أيضاً: «بحق الزكاة فيهما لا فيما عداهما»، ولا فرق بين ابتداء الملك واستمراره إلاَّ بدليل.

وأيضاً فسَّر صلى الله عليه وآله وسلم الركاز بالذهب والفضة اللذَين خلقهما الله يوم خلق السماوات والأرض، وفي بعض الروايات: «الذَّهب الذي ينبت في الأرض». والضمير في «ينبت» غير عامٍّ لما عداهما قطعاً، فلا معنى لقول المصنَف: قلت: قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «ما ينبت مع الأرض» يعمهما؛ لأنَّه في الرواية صفة لهما، كما في قوله: اللذان خلقهما.

وأمَّا القياس عليهما، فغير صحيح؛ إذ لا دليل على أنَّ العلة فيهما كونهما ثابتين أو منطبعين، بل الحكم دائـــر على كونهما ذهباً وفضة هنا وفي الزكاة وفي الرِّبا.

وقد فسَّر صلى الله عليه وآله وسلم للسائل عن الركاز أنَّه الذَّهب والفضة، وقوله في رواية للبيهقي ضعيفة. «الذي ينبت في الأرض»: الموصول صفة الذهب، فكيف يعم مع ضعف تلك الرواية؟ فدعوى المصنِّف عموم الركاز لغةً وشرعاً دفع في صدر التفسير النبوي.

كانت موجودة، ولم يبيِّنْها صلى الله عليه وآله وسلم، وقد أُمر أن يبيِّن للنَّاس ما نزل، ولم يشملها قياس.

والآية في سياق غنائم الحرب، فالتعلُّق بالاشتقاق تعلُّق بالجنس البعيد كالموجود والشَّيء مع الدالة على المراد.

وقد اعترف المصنِّف بأنَّ عدم النَّقل في الحطب والحشيش دالٌّ على عدم الخُمس فيهما، وهذا الدَّليل قائم بعينه في سائر ما ادَّعى فيه الخمس من بَرِّيٍّ وبحريٍّ.

والحاصل: لم يقم لهم دليل على التَّعميم، والأصل عدم الوجوب، وعدم نقل الأخذ في عصره صلى الله عليه وآله وسلم فمن بعده كالقاطع بعدم الوجوب، والله أعلم.

وأدخلت الرَّافضة في الغنائم أرباح التجارة، فأوجبوا فيها الخمس، وهم ـ مع ذلك ـ لا يوجبون في أموال التجارة زكاة، ولا في مطلق الذَّهب والفضَّة.

(٣/ ٢١٤ س١٠) قوله: وما غنم[1] من البغاة خمس، وهو ما أجلبوا به.

في «جمع الجوامع» المعروف بـ«الجامع الكبير» للسيوطي رحمه الله تعالى في مسند عليٍّ عن الوليد بن عبد الله، عن أبيه، قال: بلغ عليّاً أنَّ الأشتر قال: ما بال ما في العسكر يقسم، ولا يقسم ما في البيوت؟ فأرسل إليه، فقال: أنت القائل كذا؟ قال: نعم. قال: أما والله ما قسمنا عليكم إلَّا سلاحاً من الله تعالى كان في خزانة المسلمين أجلبوا به عليكم، ولو كان لهم، ما أغنمتكوه، ولرددته على من أعطاه الله تعالى إيَّاه في كتابه. إنَّ الحلالَ حلالٌ أبداً، وإن الحرامَ حرامٌ أبداً، والله إن لَيَّنتم لي الوسادة وبايعتموني، لأسيرنَّ بسيرةٍ تشهد لي بها التَّوراة والإنجيل والزَّبور، وقضيت بما في القرآن.

وهذا هو الموافق لكلمات عليٍّ كرم الله وجهه في إجابة من طلب أن يغنمهم

---

(١) في «البحر»: (أخذ).

أموالهم، فيقول: إخواننا بالأمس بغوا علينا، وأموالهم كانت ملكهم - يريد: ولم ينقلها ناقل شرعي، وهو معنى الاستصحاب المعمول به، فيحمل ما ورد أنّه غنمهم ما أجلبـوا به على هذا الحديث ليوافق سائر ما رُوي عنه، ويوافق أنّ الأصل ملكهم، ولا يتحقّق ناقل شرعي، ولم يتعلّق من قال بغنيمة ما أجلبوا به إلّا بالرّوايات المطلقة، وهي محتملة للتّقييد بما ذكر لا أقل، ولا حجّة بمحتمل يخالف الأصل.

وأخرج الحاكم، والبيهقي، وابن عساكر عن ابن عمر مرفوعاً: «يا ابن أمّ عبد، هل تدري ما حكم الله تعالى فيمن بغى من هذه الأمّة؟ فإن حكم الله فيهم: أن لا يجهز على جريحها، ولا يتبع مدبرها، ولا يقتل أسيرها، ولا يقسم فيؤها».

فالحقّ ما ذكره النّفس الزّكية ومن معه.

وأما قول المصنِّف: والمغنم مقيس، فلا يخفى سقوطه لعدم صحة هذا القياس، إذ قتل الباغي لدفعه عن المنكر، فلا جامع بين حله وحل المال.

فصـــل
في بيان حكم الأراضي

الأصـل في هذا ما في سورة «الحشـر»، ومـا في سورة «الأنفال» يشمل المنقـول وغيره، وقـد بيّنّـا فيمـا كتبنا على «الكشاف» أن الغرض بالمصارف المذكورة بيان محل الصرف لا القسمة.

وقد بيّن صلى الله عليه وآله وسلم للنّاس ما نزل إليهم بسيرته المباركة.

فأمّا المنقولات، فكان يقسمها في أهل المعركة ومن له حكمه على السّويّة بعـد التّخميس، ولا يدخـل غيرهم معهم على العمـوم، بل قد يشـرك نادراً كجعفر بن أبي طالب ومن معـه، أعـطاهم من غنائم خيبر حين مقدمهم من الحبشة، وقد يقول: «من قتل قتيلاً، فله سلبه»، فيخصّه به، وقد ينفل من أبلى بلاءً حسناً، ويرضخ لنحو النّساء والصّبيان، ولا يؤاذن الغانمين في ذلك.

وأما غير المنقول: فتارة يمنُّ بالأرض على أهلها، كأهل مكّة من عليهم بأنفسهم وبديارهم، وأسلموا، وكانت أراضيهم زكوية كسائر الأرض التي أسلم أهلها طوعاً كأهل اليمن وغيره، وتارة يقسمها صرفاً، فيخصُّ بها من رأى، كما خصَّ المهاجرين بأرض بني النَّضير، لم يدخل معهم إلَّا أنصاريَّين لفقر كان بهما، وسائر الأنصار كان لهم أراضٍ يواسون المهاجرين من ثمارها، فكأنَّه أراد صلى الله عليه وآله وسلم أن يعتني المهاجرون في مهاجرهم وأرضهم التي كتب الله لهم، ويستقلَّ الأنصار بثمار أراضيهم.

وكذلك خيبر، جعل صلى الله عليه وآله وسلم نصفها لنوائبه، وقسم النِّصف الآخر ـ كما ذكرنا ـ على الغانمين.

ولم يُروَ أنه شاور أحداً، أو استطاب نفسه، فكان ذلك تشريعاً ـ أعني: القسمة ـ بحسب ما يرى فيه المصلحة، غير أنَّه قد اختص أهل الوقعة، ثمَّ إنهم تركوها بأيديهم على أنَّ لهم نصف الغلَّة لعملهم فيها، حتى أجلاهم عمر في إمارته، وقبض كلٌّ من المسلمين حصَّته. فليست المعاملة إلَّا إجارة خاصَّة، لا نوعاً رابعاً.

ثمَّ إنَّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه استنبط من سورة «الحشر» أنَّ الأراضي التي تعمُّ المهاجرين والأنصار والذين اتَّبعوهم بإحسان إلى يوم القيامة، ووافقه على ذلك جماعة من الصحابة، ولم يرض بعضهم، فلم يعبأ بهم، وترك الأراضي بأيدي أهلها على خراج مخصوص، وظَّفه حسب ما رآه، ولو رآها تحتمل أكثر من ذلك، لم يتساهل بحقِّ عامة المسلمين، وبعيدٌ عنه أن يحملها ما لا تطيق بحسب ما اقتضاه نظره ووقته.

وممَّا يحتج لفعله: أنَّه إذا كان للإمام أن يمنَّ على أهل الأرض بأرضهم لمصلحة يراها، فلأن يدعها بأيديهم على خراج أولى.

وكذلك أخذ النبي صلى الله عليه وآله وسلم نصف خيبر لنوائبه، فإنَّ هذه مصلحة رآها، ولم يشاورهم. وكذلك إعطاؤه المؤلفة بل وحرمان الأنصار.

فدلَّ أنَّ كيفية الصَّرف إلى الإمام. وما سوَّغ أخذ النِّصف، سوَّغ أخذ

الكلِّ، مع أنهم قد قسم لهم المنقولات أو أكثرها.

وأمَّا قولهم: لا تجوز الزيادة على ما وظَّفوه، فليس بظاهر؛ لأنها صورة إجارة تختلف باختلاف الأزمان والأحوال، فتجوز الزيادة والنَّقص حسب ما يستصلح الإمام.

ولا معنى لقولهم: إنه إجماع؛ إذ لم يحكموا على كلِّ عصر، وعلى كلِّ حال، ولم يتعرضوا لمنع الزيادة والنقصان، ولذا يقولون: يجوز أن يدع الإمام الأرض على نصيب من غلتها نحو النِّصف، فإذا جاز على نصف الغلَّة مثلاً، كيف لا يجوز على مثله من الخراج؟ ولا فرق بين ما يفتح آخراً وما فُتح وقت السَّلف إلَّا دعوى الإجماع، وهو - كما ذكرنا - غير واقع، ولا مسلم اجتماعهم؛ لمخالفة جماعة، إنَّما هو حكم من عمر باجتهاده، فاستسلموا للاجتهاد كغيرها من الاجتهاديات.

فقد تحقَّق مما ذكرنا أنهم لم يكونوا يملكونه ملكاً مستقرَّاً بنفس الفتح، حتى كأنه تركة تقسم، وإلَّا لما جاز فيه ما ذكرنا من التصرفات، وإنَّما هي حقوق عامة وخاصَّة تستقر بتعيين الإمام.

هذا، ولم يُرْوَ أنه صلى الله عليه وآله وسلم خمس غير المنقول، ولا الصحابة بعده.

(٣/ ٢١٩ س١١) قوله: إذ يبطل العشر به، ولعموم: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللهُ﴾ [النساء: ١٤١].

الظاهر أنَّه لا دلالة في هذين، وأنَّ الصَّواب مع (م) ومن معه.

(٣/ ٢٢٠ س١) قوله: وعلى المسلم في الخراجية الخراج والعشر.

وجه ذلك ظاهر، وهو أنَّ الأرض لعامة المسلمين، فلا وجه لإسقاط كرائها، والعشر موجبه قائم، فلا وجه لسقوطه.

وأمَّا الاحتجاج بالحديثِ المذكور، فغير بَيِّنٍ، والله أعلم.

(٣/ ٢٢٠ س٥) قوله: وما اتهبه أو اشتراه الذِّمِّي، فلا خراج ولا عشر.

هـذا هـو الظـاهر، وبنـاءً على صحَّة تملكه كما هو الصحيح كما مرَّ، وكذلك تكون عشرية إذا عادت إلى المسلم، وكذلك التغلبي عليه عشران، فإن أسلم، فعشر، بخلاف أرض الخراج، فيلزم العشر والخراج.

(٣/ ٢٢٠ س١٧) قوله: الأول: الصلح، وهو ما يؤخذ من بني تغلب.

لو قال: ومنه ما يؤخذ من بني تغلب، فإنَّه صالحهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم ـ وهم أهل نجران ـ ثمَّ صالحهم عمر.

واستقراره على حسب ما وقع من شرائط الصلح المراعى فيه المصلحة، وينخرم بانخرام ذلك. ويؤخذ من الصبي والمرأة إن اقتضاها الصلح، إذ ليست بجزية محضة.

(٣/ ٢٢١ س٦) قوله: وهي من الفقير اثنتا عشرة قفلة... إلخ.

الظاهر أنَّ هذا التوظيف من عمر وعلي رضي الله عنهما؛ لعدم فهمهما حدّاً محدوداً من جهة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، أو لفهمهما عدم ذلك، وأن حديث معـاذ ـ إن صحَّ ـ فإنَّما هو واقعة ليس لها عموم، وأنَّ الجزية نوع من الصُّلح، فجعلا الدينار أقل وظيفة، وزادا على الأغنياء المكثرين والمتوسطين، ولم ينكر عليهما. فعلى هذا، لا يكون فعلهما تحديداً، بل تقريباً يتبع، ولا تمتنع مفاوتته.

ودعوى التوقيف في فعلهما بعيدة، فقول المصنف: «جمعاً بين الأدلة» غير واضح؛ لأن قولهما لا يعارض به الحديث النبوي إلَّا على الوجه الذي ذكرنا.

والـظاهـر في حديث معـاذ المسـاواة بين الغني والفقير، وذلك جائز في الصلح. ألا ترى أنَّ صلح نجران على ألفي حلة، النصف في صفر، والنِّصف في رجب، يؤدونها إلى المسلمين، وعارية ثلاثين درعاً، و ثلاثين فرساً، وثلاثين بعيراً، وثلاثين من كل صنف من أصناف السلاح... الحديثَ.

وكـذلـك كثير من قضـايا الصلح لم ينظر فيه حال الأفراد، وإنَّما صولح الجملة، ولو كان توزيعاً مستقرًّا لا يتخطى، لم يتم ذلك، فجعله على كلِّ حالم ديناراً بمنزلة ثلاث مئة دينار، أو ثلاثة آلاف دينار على القبيلة. وكثيراً ما صالَحَ خالد بن الوليد في فتوحاته وقت عمر على الجملة بلا نكير.

والحاصل أنَّه لا منافاة بين حديث معاذ وبين سائر ما صالح به صلى الله عليه وآله وسلم، وصالح به أصحابه من بعده ووظفوه، وإنَّما تمكنوا تمكناً تامًّا، فرأوا من حسن السيرة الفرق بين الغني والفقير مع التمكن والاستمرار، بخلاف المصالحات التي في وقته صلى الله عليه وآله وسلم، فكانت معرضة للخلف، والله أعلم.

(٣/ ٢٢٢ س١) قوله: (ش).

الـذي في «المعـاني البـديعـة»: أنَّه لا يجوز عند الشافعي النَّقص عن الدينار، ولا حدَّ لأكثر الجزية، سواءٌ كان غنياً أو فقيراً.

(٣/ ٢٢٢ س٧) قوله: لنا إنَّما تطلبها عوض ترك القتل.

الظاهر أنها عوض على تقريره في دارنا على كفره، وقد فعلنا، فلا تسقط، واستحقاقنا لأخذها منه عند تمام المدَّة، ولا وجه لفواتها بعدُ ما لم يسلم قبل تمام الحول.

(٣/ ٢٢٣ س٦) قوله: ما يؤخذ من تاجر حربي أمناه.

هذا صلح محض، فيقـف على الـشـرط، ويقـف الـشـرط على نظر المصلحة، فإذا شرط التكرير في كلِّ سفرة أو نحو ذلك، جاز، وكذلك من دون النِّصاب، وأمَّا مراعاة ما أخذوا من تجارنا، فلرعاية المصالح.

تنبيــه: في «المـوطـأ» أنَّ عمر بن الخطاب كان يأخذ من النَّبَط من الحنطة والـزبيب نصف العشر، يريد بذلك أن يكثر الحمل إلى المدينة، ويأخذ من القطنيَّة العشر.

وعن السَّائب بن يزيد، قال: كنت عاملاً مع عبد الله بن عتبة بن مسعود في زمن عمر بن الخطاب، فكنَّا نأخذ من النبط العشر.

قال مالـك: سألت ابن شهاب: على أي وجه كان يأخذ عمر من النَّبط العشر؟ فقال: كان ذلك يؤخذ منهم في الجاهلية، فألزمهم عمر ذلك. انتهى.

في «القاموس»: النَّبط: جيل ينزلون بالبطائح بين العراقين. يُنظر في وجه هذا الأخذ.

ونحوه ما روي أنَّه كتب إليه عامل الجند أنَّه يمر بهم تجار، فأمره أن يأخذ منهم شيئاً عينه له. قال بعضهم: هذا أصل ما يأخذه أهل المكوس، والله أعلم.

فصـــل
في مصـــــرف الخمس

يحتمل في قوله تعالى: ﴿فأنَّ لله خُمُسَهُ﴾ [الأنفال: ٤١] أنَّه على ظاهر اللفظ، فتكون المصارف ستة، ويحتمل أنَّ المراد بها التبرك وافتتاح الكلام وإن بَعُدَ لفظاً، وأن يكون «لله وللرسول» شيئاً واحداً، مثل: ﴿أَطِيعُوا اللهَ والرَّسُولَ﴾ [آل عمـران: ٣٢] لا تثنية في ذلـك، وقـد ذكره في «الكشاف»، وأن يكون «والرسول» وما بعده من عطف الخاصِّ على العامِّ.

فعلى هذه الثلاث تكون المصارف خمسة، وقد جعلت المصارف أربعة بجعل ﴿للهِ ولِلرَّسُولِ ولِذِي القُرْبَى﴾ سهماً واحداً. هكذا فيما رُوِيَ عن ابن عَبَّاس، ورُوِيَ عنه غيرُه، وهو بعيد جدّاً.

ويحتمـل عنـدي أن الثـلاثـة الأخيرة ـ أعني اليتامى، والمساكين، وابن السبيل ـ سهم واحـد، والمتقدِّمة على احتمالاتها المذكورة، ولم أر هذا عن أحد، وإنَّما احتمله اللفظ من حيث التفرقة بين الثلاثة الأُوَلِ والثلاثة الآخرة بوجود اللَّام وعدمها.

ثم على قولنا: إن المراد بيان موضع الصَّرف ـ كما قلنا في آية الزكاة لا القسمة يهون الخطب.

ويصرف الإمام في هذه المصارف بحسب الصَّلاح، ولا شكَّ أن من الصَّلاح مع وجود المصارف ـ سيَّما مع الإقلال ـ أن لا يخلي صنفاً. ثم في قوله: «لله» جهة عموم تقوي جواز الصرف بحسب الحال، كما كان ذلك في لفظ «سبيل الله» في الزَّكاة.

وعلى ما اخترنا أنَّ المراد بيان موضع الصَّرف، وأنَّ الإمام يصرف بحسب ما يرى من المصلحة فهمه للمصالح، وهو أصلح المصالح، فيأخذ حاجته الخاصَّة كحاجة أهله، والعامة كنوائبه، كما فعل ذلك النبيُّ صلى الله عليه وآله وسلم فيما أخذ من خيبر.

وعلى هذا يُحمل حديث: «إنَّ الله تعالى إذا أطعم نبيَّاً طُعمة، ثمَّ قبضه، فهي للذي يقوم من بعده». أخرجه أحمد، وأبو داود، وأبو يعلى، والبيهقي، والضياء المقدسي من حديث أبي بكر مرفوعاً.

والمعنى: أنَّ الخليفة يقوم مقام النبيِّ صلى الله عليه وآله وسلم في ذلك كما يقوم مقامه في غيره، إذ ليس المراد أنَّه يرثه أملاكه، وهو كالخليفة بعد الخليفة.

وأخرج الطبراني عن ابن عبَّاس مرفوعاً: «إنَّ الله جعل لكلِّ نبيٍّ شهوة، وإنَّ شهوتي في قيام هذا الليل. إذا قمت، فلا يصلينَّ أحد خلفي وإنَّ الله جعل لكلِّ نبيٍّ طُعمة، وإن طعمتي في هذا الخمس، فإذا قُبضتُ، فهو لولاة الأمر من بعدي».

(٣/ ٢٢٥ س٣) قوله: إذ هم كسائر بني عبد مناف.

قد سأل بهذه التسوية عثمان بن عفان وجبير بن مطعم، وفرق صلى الله عليه وآله وسلم بأنهم لم يفارقوهم في جاهلية ولا إسلام. أشار إلى نحو قضيَّة الشِّعب، فإنهم ثبتوا معهم، وكان بنو أمية أعدى الأعداء.

وليس ما احتج به المصنِّف بمانع لصحَّة دخولهم في الضَّمير. نعم، تخصيصهم بهذا الحكم لا يلزم منه قطعاً أنهم داخلون في جميع خصائص أهل البيت حتَّى لا يلزم منه تحريم الزَّكاة كما قدَّمنا، إلَّا أنهم قد حظوا بطائل.

(٣/ ٢٢٥ س٤) قوله: وهو بينهم بالسَّويَّة.

هذا لا يناسب القول بأنَّ المراد موضع الصرف، لا القسمة.

(٣/ ٢٢٦ س١) قوله: ويستوي فيه الغنيُّ والفقير.

الفيء والخمس كشيءٍ واحد. ألا ترى أن المنقول في الغنيمة يخمس، وغير المنقول يكون فيئاً لا يخمس؟ فلا فرق بينهما. وقد قال الله سبحانه في الفيء: ﴿كي لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [الحشر: ٧]، فكما أنَّه لا يُعطى الغنيُّ من الفيءِ إلَّا من باب المصالح، كذلك الخمس.

وأمَّا قوله: وسببه القرابة[1]، فيلزم مثله في اليتيم وابن السبيل، والمعهود في المصارف الشرعية إنَّما هو سدُّ الخلَّة.

(٣/ ٢٢٦ س٤) قوله: وبقية الأصناف منهم.

أمَّا على جهة الوجوب، فكلُّ هذا الترتيب أبعد من البعيد، وأمَّا بنوع مناسبة، فقد لا يفوت ذلك متولي الصرف، ولا يوجب ذلك جعلها مسألة تذكر برأسها. نعم، فيها نوعٌ من الغُلُوِّ.

---

(١) ٣/ ٢٢٦ س٢.

كتاب الصِّيــام

فصــــل

فيمن يصح منه ولا يلزمه

(٣/ ٢٣٠ س١١) قوله: قلنا: الصبيُّ غير مكلَّفٍ فافترقا.

إن أراد التَّكليف الخاصَّ ـ أعني: التَّكليف بهذا الصِّيام، فاحتجاج بعين المـذهب، وإن أراد مكلَّف بأحكـام أُخـر، ومكلَّف في الجملة، فهذا كقول الجبرية حين قيل لهم: ما الفرق بين الحيوان والجَماد؟ فقالوا: الحيوان قادر، ويمكن منه الفعل، وهو جوابهم في مسألة تكليف ما لا يطاق. قالوا: الإنسان قادر، فيكلَّف بنتق الجبل؛ لأنَّه مقدور لجبريل، أو مقدور في الجملة، وكذلك قولهم: نسخت في حقِّ المطيق لا العاجز احتجاج بعين المذهب، إذ لا نسلِّم تكليف غير المطيق مطلقاً.

وعلى الجملة، فهـذه المسـألـة ـ وإن أطبق عليهـا جمهـور المتقـدمين والمتأخرين ـ فهي أوهن من بيت العنكبوت.

نعم، إن أريد: من يطيق الصَّوم بمشقَّة، كما هو في «البيهقي» بلفظ: «إذا كانا يطيقان الصَّوم»، فالمسألة متوجهة، فيكون نحو مذهب الإمامية. قالوا: إذا بلغ إلى حدٍّ يتعذَّر معه الصوم، وجب عليه الإفطار بلا كفَّارة، وإن كان لو تكلَّف الصوم، تمَّ له بمشقَّة شديدة يخشى المرض منها والضرر العظيم، كان له أن يفطر ويكفر عن كلِّ يومٍ بمُدٍّ من الطعام.

(٣/ ٢٣١ س٥) قوله: ولا يفطر لمرض خفيف.

الظاهر أنَّ هذا ـ كما مضى في القصر ـ يعود إلى تحقق اسم المعلق عليه

عرفاً، فأدنى ألَمٍ لا يطلق عليه المرض، ويعامل في العرف معاملته في العيادة ونحوها من الأمور العرفية، وكأنَّه مراد داود، إذ لا تسمى الخطوات سفراً، ولا رعاف قطرات مرضاً، ونحو ذلك، فيكاد يعود الخلاف إلى الوفاق هنا، لا في السَّفر كما مرَّ، لكن اشتراطهم لخشية الضرر، وفسَّروه بزيادة العلَّة أو استمرارها هو الدعوى التي لا برهان عليها، وهل يفهم من الآية هذا المقدار كما ادَّعاه المصنِّف، حاش لله، بل ألمٌ يحصل معه من الصَّوم مطلق المشقَّة التي يحدُّها العرف وكنظائرها.

وعبارة المصنِّف تفيد أنَّ زيادة العلَّة أو استمرارها شرط لتحقق الاسم لغة حقيقة أصلية أو عرفية، وهو كدعوى خلاف الضرورة، إذ لا يفهم ذلك لغة ولا عرفاً، لكنه ارتسم في ذهنه اشتراط ذلك في زعم بعض المتفقِّهة، فظنَّه لغة، أو انتقل ذهنه، وهو أرفع من أن يدَّعي ذلك مع التيقُّظ.

(٣/ ٢٣٢ س١) قوله: والصَّوم أفضل.

الواجب إيثار النَّصِّ، وقد ورد: «ليْسَ مِنَ البِرِّ الصِّيامُ في السَّفَرِ» بعدة روايات، منها له سبب، ومنها بدون سبب، والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السَّبب، وصيامه صلى الله عليه وآله وسلم واقعة حال ـ يحتمل بيان الجواز والتشريع؛ إذ ظاهر: ﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤]: فكتب عليه عدَّةٌ من أيام أُخر، ولولا فعله صلى الله عليه وآله وسلم، لكان الظاهر مع من ذهب إلى تعين الأيَّام الأُخر.

(٣/ ٢٣٣ س٢) قوله: فيمن قدم من سفر وقت طهر امرأته.

قد مضى عن الأوزاعي أنه يوجب صوم بقية اليوم على من زال عذره، فلا يختصُّ الكلام بالوطء.

(٣/ ٢٣٥ س٣) قوله: لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «فلا صوم».

هذا الحديث، قال أبو هريرة: إنَّه لم يسمعه من النبيِّ صلى الله عليه وآله وسلم، إنَّما سمعه من الفضل، وفي هذا تسويغ قول المصنِّف: إنَّه منسوخ

بإباحة الوطء إلى الفجر، وذلك بأن يكون قاله صلى الله عليه وآله وسلم حين كان الصَّوم من بعد صلاة العشاء والنَّوم، وقد ذكر هذا التأويل ابن المنذر كما حكاه العسقلاني عنه.

فصـــل
وشرطه النيَّة لما مرَّ في الصَّلاة[1]

قد بيَّنا فيما مضى أنَّ كلَّ فعل مقصود، فهو منويٌّ بقيده الَّذي هو شيءٌ من متعلِّقاته من غرض أو غيره، وأن الصُّورة الَّتي يمكن خلوُّها عن القصد نادرة، مثل: مَنْ وقع في البحر يصير متطهراً عند الحنفية، وكذلك هنا الصَّوم يعتمد النَّفي، وهو أن لا يتناول المفطـرات، لكنَّه في اليقظة مع منازعة النَّفس يصير الترك للقصد لازماً كالفعل، لكنَّه يمكن فيه، كأن ينام من نهار الخميس إلى نهار الجمعة، أو إلى ليلة السَّبت على القولين في وقت النيَّة، فهل يصير صائماً عند نُفاة النِّيَّة، والحقُّ أنَّه لا عبرة بفعل غير مقصود، ووجود الصَّوم في هذا المثال كعدمه، إذ لم يمتثل صاحبه الأمر، ولذا لا يصير عاصياً؛ لأنَّه لم يخالفه، فلا نسبة له إلى الأمر، فلا نسبة له إلى التَّكليف.

فإن قلت: إذا نوى من الليل أجزأت اتِّفاقاً، ولو نام بعدها يومه كلَّه لم يضر، مع أنَّ محل الصَّوم النَّهار فقط، فقد وقع الفعل غير مقارن للقصد، فكيف أثر فيه القصد الحاصل في غير وقته؟.

قلت: لا مانع من ذلك، بل كلُّ فعل كذلك، وإلاَّ لخلا أوَّل الفعل عن النِّيَّة، فإذا صحَّ التَّقديم اليسير مع اتصال الوقت، أو انفصاله انفصالاً لا يظهر، صحَّ مع طول الانفصال لعدم الفارق. ونظيره أن تقول لغريمك: كلُّ ما صار إليك منِّي، فعن دَينك، وكذلك تقول: كلّ ما تصدَّقت، فعن والدي، ونحو ذلك.

والحاصل أنه لا دليل على لزوم المقارنة الوقتية بين القصد والفعل، إنَّما اللازم التعلُّق، فلو وقع منافٍ أبطله، وإلاَّ صحَّ.

---

(١) في «البحر»: ٣/٢٣٦: «وفرضه».

(٣/ ٢٣٧ س١) قوله: وآخره من بقية النَّهار.

خبر «لا صيامَ لِمنْ لم يُبَيِّتِ الصِّيام» ـ مع تعدُّد رواياته ـ عامٌّ؛ لأنَّه نكرة منفيَّة، فهذا أصل مقرَّر، ولم يتبيَّن تخصيصه.

أمَّا خبر عاشوراء؛ فلأنَّه قد ألزم الإمساك مَنْ قد أكل، ومن لم يأكل، فعلم أنَّه أمرٌ خاصٌّ، وأيضاً نسلمه فيما ساواه، وهو أن لا يتمكَّن المكلَّف من التَّبييت، كَلَوْ نام حتى أصبح، على أنه لا يلزم من إتمام الإمساك ووجوبه أنَّه صوم مجزئٌ، فغايته القول بالموجب مع بقاء النزاع، وإنَّما النزاع في صوم يسقط الفرض ونحوه، ثمَّ إنَّ عاشوراء لم يشرع لفواته يوم آخر كما شرع لرمضان أيَّام أُخَر.

والحاصل أنَّا لا نسلم أنَّه صومٍ مساوٍ، بل إمساك، ثمَّ إنْ سلَّمنا، فلا نسلِّم إلَّا فيما ساواه، وهو حيث يتعذَّر التَّبييت.

وأمَّا حديث صومه صلى الله عليه وآله وسلم حين لا يجد الغداء، فلا حجَّة فيه؛ لأنَّه أعمُّ من أن يكون قد بيَّت الصَّوم أم لا، فيحمل على التَّبييت، لأن المحتمل يرد إلى العام ونحوه ممَّا لا يتزحزح عنه إلَّا الملجىء، على أنَّ في بعض روايات الحديث التصريح بالتبييت، بنحو: «إنِّي كنتُ أصبحت صائماً».

والحاصل في المسألة أصلان لا يخرج عنهما إلَّا بمخرج، ولم يكن:

الأوَّل: عموم حديث التَّبييت.

الثَّاني: عدم الفرق بين أنواع الصَّوم من فرض ونفل، ومعين وغير معين.

وإذا حققت، وجدت المخالف لم يُوفِ البحث حقه؛ لأن الشُّبهة ركيكة.

ثمَّ نقول: ولم يشرع صوم بعض يوم، ولا صوم بغير نيَّة على ما هو الحقُّ كما مضى، وقد خلا أوَّل اليوم عن النِّيَّة.

وقولهم: «تنعطف النِّيَّة» عبارة فاسدة، ودعوى غير معقولة المعنى، ولم تَرِدْ عنِ الشَّارع، فنجعلها تعبُّداً، وإذا لم يصح أوَّل النهار، لم يصح آخره.

(٣/ ٢٤٣ س٢) قوله: وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ، فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥].

كأن المصنِّف فسَّر الشهر بالهلال، وشهد برأى وأبصر، وإلاَّ فمن اعتبر الحساب تصدق فيه الآية لو كان اعتباره صحيحاً، وإنَّما المراد بالشَّهر: الزَّمن المعروف، و«شهد»: بمعنى حضر، وهو في مقابلة المسافر، كقوله تعالى: ﴿أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: ٣٧].

ولفظ «الكشاف»: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ، فَلْيَصُمْهُ﴾، فمن كان شاهداً ـ أي: حاضراً مقيماً، غير مسافر في الشهر، فليصمه فيه، ولا يفطر. و«الشَّهر» منصوب على الظرف، وكذا «الهاء» في «فليصمه»، ولا يكون مفعولاً به، كقولك: شهدت الجمعة؛ لأنَّ المقيم والمسافر كلاهما شاهدان للشَّهر. انتهى. وفي آخر سورة «هود» مثله.

(٣/ ٢٤٣ س١١) قوله: سلَّمنا، فمعارض بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ».

كيف يعارض بالحديث النبوي كلام جعفر الصَّادق، فإن كان مجاراة للإمامية بحسبما عندهم مع وضوح بطلانه، كان المحال شبيهاً بملاعبة الصِّبيان، والكلام في تقرير أحكام الله تعالى أهيب شيء.

(٣/ ٢٤٤ س٨) قوله: وإذا تباعد قطران.

قد تعلَّقوا لإثبات هذه المسألة بحديث كريب، وليس فيه دلالة، والظاهر ما قاله المصنِّف رحمه الله تعالى، والعقل قد يجوز التفاوت باعتبار الارتفاع والانخفاض، والتشريق والتغريب، وليس بين المدنية والشَّام شيءٌ من ذينك، ثمَّ الاعتبار بالدليل الشرعي، وليس في كلام ابن عباس تصريح بأنَّ الإشارة إلى اختلاف القطرين وتباعدهما، بل إشارته إلى فعله حين لم يعتبر بخبر كريب؛ لأنَّه واحد.

(٣/ ٢٤٥ س٥) قوله: قلنا: يحتمل أنه كان قد شهد غيرهما.

هذا الاحتمال لا يدفع قيام الحجَّة بحسب الظاهر، ولم يعارضه أقوى منه دلالة، ولا مثله كما يأتي، وإذ خبر الواحد معمول به في أنواع أمور الشَّريعة.

وأمَّا قول المصنِّف: وإذ رآه صلى الله عليه وآله وسلم، فلم يعمل برؤية نفسه[1]، فكلام يقشعرُّ له الشعر والبشر، وقل عناية الإمام في الحديث أوقعه في مثل هذا، ولقد تنزَّهت عنه كتب الموضوعات، إنَّما سمعناه بأفواه أوشابٍ[2].

وفي حديث ابن مسعود مرفوعاً ما معناه: إن الشَّيطان يتصوَّر بصورة الإنسان، فيسمع منه الحديث، ويقول السَّامع: حدَّثني شخصٌ أعرف صورته ولا أعرف اسمه، فيكون قد حمل الحديث عن الشيطان. فمن لم يُراعِ حقَّ الرِّواية، وروى عمَّن دبَّ ودرج، أصابه مثل هذا الإنسان. نسأل الله العافية.

(٣/ ٢٤٦ س١٠) قوله: لرواية (ع وعم).

قال العسقلاني: رواه الدَّارقطني والطبراني في «الأوسط»، وقال الدارقطني: تفرَّد به حفص بن عمر الأيلي ـ ضعيف، فهذا حديث لا تقوم به حُجَّة، مع أنَّ أوَّله أنَّه صلى الله عليه وآله وسلم كان يقبل الواحد في هلال رمضان، فلا يصح أن يحتج به من لا يقول بذلك، كالمصنِّف.

وأمَّا دعوى الإجماع، فشيءٌ لا يُهاب، لوضوح الخلاف وتساهلهم في هذا الباب، لا سيَّما هذا الكتاب، فلم تدع المجرب تجربته أن يظن صدق المدَّعي في ذلك.

(٣/ ٢٤٧ س٦) قوله: ونُدِب صومه.

يعني: يوم الشَّكِّ، واحتج بحجَّتين:

الأولى: قال: لفعله صلى الله عليه وآله وسلم.

---

(١) ٣/ ٢٤٥ س٦.

(٢) كتب في الهامش: الأشراب والأوباش والأوشاب: الأخلاط من الناس والرِّعاع. «نهاية» بلفظها.

أمَّا هذه، فحجَّة في محل النزاع لو ثبتت، ولا أدري من رواها، وأمَّا صيام شعبان متَّصلاً برمضان، أو وافق صوماً كان يصومه، فليس - إن صحَّ - محل النِّزاع، فتبيَّن لك عدم صحَّة هذه الحجَّة إلَّا أن يبيِّن روايةً في محل النِّزاع، وهيهات ذلك.

الثانية: قول علي، ولا حجَّة بقوله، وكيف يعارض بها الأحاديث النبوية؟ على أنَّها غير صحيحة عنه، وفي غير محل النزاع؛ لأنَّه قال ذلك بعد أن شهد عنده شاهدٌ برؤية الهلال، فتكلَّمه بهذا على جهة التَّرجيح للعمل بخبر الواحد فلا يلزم علياً حيث لا شاهد.

وأمَّا حُجَّةُ المانع، فعدَّة روايات في «الصحيحين» وغيرهما، كحديث أبي هريرة فيهما: قال صلى الله عليه وآله وسلم: «لا تقدموا رمضان بيومٍ أو يومين»، وحديث ابن عمر فيهما أيضاً: «لا تصوموا حتى تَرَوُا الهلال»، وفي المعنى عدَّة روايات. وكذلك حديث أبي هريرة: نهى عن صوم ستة أيَّام، أحدها: اليوم الذي يشكُّ فيه.

وحديث عمار بن ياسر أخرجه أصحاب السُّنن، وابن حبَّان، والحاكم، والدارقطني، والبيهقي، ولفظه: من صام يوم الشَّكِّ، فقد عصى أبا القاسم صلى الله عليه وآله وسلم. وجعل الإمام لفظه مرفوعاً وهمٌ منه.

فصل

(٣/ ٢٤٩ س٢) قوله: ولا كفَّارة؛ لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «استغفر الله، وصُمْ يوماً مكانه»، ولم يذكرها.

عدم الذكر في رواية تثبت ولا تثبت لا ينفي الذكر في رواية مثل الشَّمس.

وقوله: «كله أنت وعيالك»[1] لا يلزم منه سقوط الكفَّارة بعد بيانها. وهلَّا قال

---

(١) ٣/ ٢٤٩/ ٤.

الإمام: ليست هذه الرواية في «الصحيحين»، ورواية الإيجاب فيهما كما قال في الرَّدِّ على (ق) و(ك).

قلنا: الترتيب في «الصحيحين» لا التخيير، وفي الرَّدِّ على البصري، قلنا ليس في «الصَّحيحين»، مع أنَّ كون الحديث في «الصَّحيحين» لا يلزم منه ردّ ما في غيرهما، وإنَّما غاية أمر الغالين فيهما أن يرجحا على غيرهما، مع عدم المرجِّحات الخارجة، مع أنَّ هذا غير مسلم على إطلاقه، إذ قد يكون إسناد حديثهما دون إسناد حديث غيرهما.

وعلى الجملة، فوجه ترجيحهما اعتوار الأنظار لهما، وكثرة الإصابة، وقد استثني من ذلك أنواع باعتبارات كثيرة، ومما ينبغي أن يستثنى: الإسناد الذي لم يذكر بعض رجاله بتوثيق. قال الذهبي في «الميزان»: في رجالهما شيءٌ كثير. انتهى. فهم مجاهيل، بل قال أبو الحسن بن القطّان في «الوهم والإيهام»: من كان كذلك، لم يعلم إسلامه، فضلاً عن عدالته. وكلام الإمام في مثل هذا المقام بلسان المجادلة يختلف حاله باعتبار كون الكلام لهم أو عليهم، وإلاَّ فقد قال في «الغايات» ـ ناقلاً عن الهادي يحيى بن الحسين في ذكر المخالف ـ: ولهم كتابان يسمونهما بالصحيحين، ولعمري إنَّهما عن الصِّحَّة لَخَلِيَّانِ. قال المهدي: ولعمري إنَّه لا يقول ذلك على غير بصيرة، أو كما قال. ـ قدَّس الله أرواحهما وأرواح أهل بيتهما.

(٣/ ٢٥٠ س١٥) قوله: قلنا: لم يطأ في صوم.

هذا يصلح للمذهب، أمَّا الشافعي: فالآكل ناسياً صائم، وإنَّما صورة المسألة لو أفطر عامداً بغير الوطءِ، ثم وطيء، فانتقل ذهن المصنِّف إلى ما ذكر ذهولاً عن كون الأكل مع النسيان لا يفسد الصوم عند (ش).

(٣/ ٢٥٠ س١٩) قوله: ومن وطيء ناسياً.

هذه المسألة هي مسألة من أفطر ناسياً، وستأتي قريباً.

(٣/ ٢٥٢ س١٠) قوله: وإلاَّ فسد إن تعمَّد.

أمَّا حديث: إن النبيَّ صلى الله عليه وآله وسلم قاءَ فأفطر، فلا حجَّة فيه؛ لأنَّ الظاهر أنَّ الصَّوم غير واجب؛ إذ لا يتعمد الإفطار في الواجب.

ثم إنَّ قول الصَّحابي: «قاء» يعمُّ غير العمد، فلا يتيقَّن أن إفطاره للقيء، لأن معنى قوله: «فأفطر»: أي: تناول مفطراً غير الاستقاءة.

وأمَّا حديث: «فإن استقاء، فعليه القضاء»، فيعارضه حديث: «الفطر ممَّا دخل»، وحديث: «ثلاث لا يُفَطِّرْنَ»، وهما لا يقصران عنه، بل الظاهر أن أولهما بانفراده يعارضه لتقارب رتبة روايتيهما، وكل منهما لا يُعمل به مع المعارض، فمع عدم قيام الحجَّة بأنَّها لم تتحقَّق ما يقتضي الإفطار، والله أعلم.

(٣/ ٢٥٢ س١٤) قوله: (م) يفسد إلاَّ مع المضمضة.

صواب العبارة على مقتضى ما في (ص) عن (م): يفسد إن كثر وتعمَّده، إذ يصير كماء المضمضة، وظاهر «اللمع» عنه أنَّه لا يفسد مطلقاً.

(٣/ ٢٥٢ س١٧) قوله: (ح) يفسد استحساناً، لا قياساً.

في «الانتصار» عنه: يفسد قياساً؛ لكونه داخلاً، لا استحساناً لمشقَّة التَّحرُّز منه.

(٣/ ٢٥٣ س٨) قوله: وإلاَّ لزم في الحجام، ولا قائل به.

كأن مستند الإمام في ذلك استبعاد إفطار الحاجم، وإلاَّ فهو قول أحمد وإسحاق.

قال الخطَّابي: اختلف النَّاس في تأويل هذا الحديث، فذهبت طائفة من أهل العلم إلى أنَّ الحجامة تفطر الصائم قولاً بظاهر الحديث، وهو: أحمد وإسحاق، وقالا: عليهما القضاء، وليست عليهما الكفَّارة. انتهى.

ولفظ: «منتهى الإرادات» من كتب الحنابلة في تعدد المفطرات: أو حجم أو احتجم.

وكأن هذا الاستبعاد الذي وقع للمصنِّف حتى نقل الإجماع هو الذي حمل الجمهور على عدم العمل بهذا الحديث مع صحَّته وشهرته، ولا نسبة لمعارضه إليه، وهذا من مواضع الورع قولاً وعملاً، فإنَّ ظاهر الحجَّة مع أحمد وإسحاق، وأبى القلب إلاَّ أن يفتي ويسكن إلى مذهب الجمهور، والله الموفِّق.

(٣/ ٢٥٥ س٥) قوله: ومتى[١] أفطر ناسياً.

هذه من أوضح المسائل؛ لأنَّ حديث عدم الإفطار صحيح صريح، وفي روايات: «فلا قضاء عليه»، وفيها: «فإنَّما هو رزق ساقه الله إليه»، «فإنَّما أطعمه الله وسقاه»، فلا وجه للتأويل البعيد لعدم الملجىء إلاَّ عدم قبول هذه الصَّدقة من الرَّحيم الودود، لقد قبلناها، وعملنا بها، ولا نرى الاحتياط في نحوها شيئاً، بل الاحتياط الهرب من الرَّأي المجرَّد إلى السُّنَّة.

فصل
وقضاء الصَّوم

(٣/ ٢٥٦ س٣) قوله: وفي كونه فورياً الخلاف.

الأصل في الواجبات الفور لما نذكره في الحج أنَّ التراخي يفضي إلى بطلان الوجوب، فأمَّا إذا دلَّ دليل على تراخٍ محدود، عمل عليه، وقد دلَّ حديث عائشة على جواز التراخي، وإن وقت الأيام الأخر آخرها آخر شعبان، وهو في التَّحقيق بيان لمطلق القرآن، فليس من تأخير الواجب عن وقته المحدود، بل الحاصل أنَّه وقت موسع، وبهذا يسقط قول من قال: إنَّ حديث عائشة يدلُّ على الكفَّارة، وإلاَّ لما فرق بين ما قبل رمضان الآتي وما بعده.

هذا، ومن البعيد عدم علمه صلى الله عليه وآله وسلم بفعل عائشة، فقد قرَّرها، فكان تشريعاً، ولا يضرُّ قولها لمكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؛ لأنَّ ذلك ليس بعذر عن الواجب، وأيضاً لها في زمن نوبة الضرائر سعة، إنَّما بينت أنَّ لمراعاة حال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم دخلاً في تراخيها.

---

(١) في «البحر»: ومن.

ولفظ حديثها: كان يكون عليَّ الصَّوم من رمضان، فما أستطيع أن أقضي إلاَّ في شعبـان، وذلـك لمكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. رواه أحمد والستـة. وفي تحـديدها بشعبان، وفتيا الصحابة بإيجاب الكفَّارة، والحديث المرفوع الضَّعيف، وإن لم تقم الحجَّة بمجموع ذلك على منع ما بعد رمضان، لكنَّه يفيد أنَّه ضروريٌّ، فيأثم بالتَّأخير عمداً.

(٣/ ٢٥٦ س٩) قوله: ولا يعتدُّ بما صام قبله . . . إلخ.

هذه المسألة مراد بها أنَّه ليس بأداء، والأولى حيث قد صام شَوَّالاً، وهل هو أداءٌ أم قضاء، بخلاف الأخرى، فالقضاء فيها مسكوت عنه، فلا يتوهَّم التناقض.

(٣/ ٢٥٧ س١) قوله: قلنا: خبرنا أرجح.

بل الأرجح حديث صحَّة الصَّوم؛ لأنَّه صحيح متَّفق عليه بخلاف حديث الإطعام، ثم إنه لا منافاة ما لم يثبت تعين الصَّوم، فأنت بين التخيير ـ عملاً بالحـديثين ـ وبين ترجيح الصحيح على غير الصَّحيح. والقياس المصادم للحديث الصحيح لو جمع شروطه غير معتبر.

فإن قلت: فما معنى قول المصنِّف: لموافقته دليل العقل؟.

قلت: هو ما زعموا من الفرق بين العبادات البدنية والماليَّة، وأن الأصل عدم صحة النيابة في البدنيَّة وصحتها في المالية.

فإن قلت: وكيف الطريق إلى تحقيق المسألة؟.

قلت: الاستفسار، وذلك أنَّ الغرض من النِّيابة: إما أن يكون جعل صفة النـائب التي اكتسبهـا بصيامـه وصـلاتـه وحجِّهِ صفة للمنوب عنه، فهذا هو المحال، لكنَّه في الماليَّة كذلك؛ إذ التَّصدُّق بالدِّرهم وعتق العبد صفة الفاعل حينئـذ، ويستحيل جعلها صفة للمنوب عنه، وإن كان الغرض أنَّ ثواب هذا الصَّـوم والحـج يكـون للمنـوب عنه بجعل النَّائب كما صح له ثواب الصَّدقة

والعتق، فلا مانع من هذا، ولا فرق بين البدنيَّة والماليَّة فيه أيضاً، وكذلك إن كان الغرض أنَّ الحجَّ الذي كان في ذمَّة زيد والصَّوم يسقطان بفعل عمرو كما يسقط الدين والعتق، ولا مانع من هذا، ويستوي فيه البدنية والمالية.

وقد صحَّت أحاديث في البدنية بمعنى إسقاط ما في الذِّمَّة، وبمعنى الثَّواب، كحديث «دَيْنُ اللهِ أَحَقُّ أَنْ يُقْضَى»، وحديث: «كان لأبويه بحجَّة، وله بسبع»، وكذا في العتق والصَّدقة وفي الصوم كهذا الحديث، ولم يصح في منع ذلك شيءٌ.

فإن قلت: فلم لم يصح جعل صلاتك لزيد مثلاً.

قلت: إن أردت ثوابها، فممنوع، ومنه حديث ابن مسعود: أجعل لك صلاتي كلَّها. الحديث: وتأويلهم له بالدُّعاء تعسُّف، وردٌّ للحديث إلى المذهب.

وإن أردت أن صلاتي تُسقط عن زيد ما في ذمَّته من الصَّلاة، فليس ذلك بلازمٍ. ومسألة إسقاط ما في الذِّمَّة واقف على الدَّليل في المال والبدن، والأصل شغل الذِّمَّة حتى يرد دليل خاصٌّ أو عامٌّ.

وأما صلاة النَّفل، فلا مانع، وقد حكى ابن السبكي عن والده أنَّه كان يقول: ليتني أجد من أستأجره يصلي لي ـ يعني: نافلة ـ وعدَّ ذلك فيما انفرد به والده عن أهل مذهبه، أو عن (الأكثر).

(٣/ ٢٥٧ س٦) قوله: ونسخ التَّخيير لا ينسخ وجوبها.

معنى نسخ التَّخيير: أنَّه صار المتعين أحد ذينك الأمرين لا يجزىء غيره.

فلو قلنا: يجب الآخر، صار المعنى أنَّ كليهما واجب، فيصير المعنى أنَّه نسخ التَّخيير إلى إيجاب كل، وأنَّه غير نسخ التَّخيير إلى تعين أحد الأمرين. ومسألتنا إنَّما نسخ التَّخيير إلى تعين الصَّوم، فهذا الاستدلال تكلُّف كبير؛ لأنَّه كلية معلومة البطلان، وإنَّما يوجب هذا رعايات المذاهب.

وأمَّا الحديث الذي ذكر، فلم يصح في هذا الباب عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم شيءٌ، إنَّما روي عن بعض الصحابة، وليس بحُجَّة.

بـــاب
وشروط النَّذر بالصوم

(٣/ ٢٦٠ س١٤) قوله : قد أمكن بصوم غيرها.

هذه مصادره دقيقة ، وذلك أنَّ صوم غيرها متوقِّف على صحة النَّذر بها ، فإذا تعذَّر صومها للنَّهي ، وجب غيرها للتخلُّص عن الواجب.

وهنـا قال الخصم : صومهـا منهي عنـه ، فهـو معصية ، ولا يصـحُّ النَّذر بالمعصية ، فالحقُّ عدم صحَّة النَّذر بها ، ومثله المسألة الأولى من نذر صوم سنة معينة ، فإنه لا يتناول النَّذر ما وجب إفطاره .

فإن قلت : قد صح صوم أيَّام التَّشريق للمتمتع مع النَّهي .

قلت : إن سلم ذلـك ، كان استثنـاء من عموم التحريم مقصوراً على ما تناوله ، ولا يلزم من ذلك نقض مدلول العموم في سائر الجزئيات ، وهو واضح .

(٣/ ٢٦١ س٩) قوله : إذ لا يحتمله اللَّفظ حقيقة ولا مجازاً.

يقال : هذا من مجاز حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه ، نحو : ﴿واسْأَلِ القَرْيَةَ﴾ [يوسف : ٨٢] . وكذلك هذا معناه مقدار سنة ، وهو شائع .

(٣/ ٢٦٢ س١) قوله : أن يقهقر.

قال الرَّضي : هذا المصـدر ـ يعني : القهقرى في «رجع القهقرى» ـ لم يوضع له فعل أصلاً ، فعلى هذا : الصَّواب أن يقال هنا : وجب أن يرجع في صومه القهقرى ، وكذا يصومها راجعاً القهقرى .

ثمَّ قد استقوى الإمام «القهقرى» بما ذكر ـ وهو وجه، لكنَّه يفوته جواز أنَّه أداء أبداً، والذي قال: سقط وجهه أنَّه تعذَّر الإتيان بالمنذور به، والذي قال: يصوم الدَّهر يريد أنَّه لا يخرج عن المتيقن إلَّا بذلك. وأقرب الأقوال: الاستمرار على اليوم السَّابع من يوم النَّذر بلا قهقرى، أو من يوم حصول شرط المعلق، فإن التبس ذلك أيضاً، فليجعل الأول الغد من يومه؛ لأنَّه يجوزه هو، ويجوز ما بعدها إلى آخر الأسبوع، فينقطع التَّجويز، ويكون الآخر أداءً أو قضاءً بيقين، فيتعيَّن عليه بالنِّيَّة المشروطة.

(٣/ ٢٦٢ س١٠) قوله: الاسفرايني: لا ينعقد المعلق هكذا.

أما إذا لم يؤبد، فكلامه صحيح، وأمَّا إذا أبَّد، فإنَّه يلزمه الأيام المستقبلة؛ لأنَّها ممكنة. وحاصله أنَّه نذر بممكن وغير ممكن، فيصح ما أمكن.

(٣/ ٢٦٣ س٣) قوله: ومن نذر شهراً. . . إلخ.

كان يجيء للمصنِّف فيما استقواه في هذه والتي بعدها أنَّ الشَّهر ليس اسماً للثلاثين حقيقةً ولا مجازاً كما قال في السنة، والحقُّ أنَّ المراد قدر سنة وقدر شهر، وحينئذٍ فالاجتماع والتَّفريق خارجان عمَّا علق عليه، وهو القدر، والله أعلم.

بـــاب الاعتكـــاف

(٣/ ٢٦٣ س٩) قوله: وفي الشرع لبث في المسجد... إلخ.

هذا ممَّا قد بيَّنَّا في «الأبحاث المفرقة» أنَّهم يفسرون الكتاب والسنَّة والكلام الأوَّل بالأعراف الحادثة ولا لسان للشارع هنا، فإنَّه لم يرد في الكتاب إلَّا بالمعنى اللغوي، ولا نصَّ على هذا المعنى ـ أعني: العبادة المخصوصة ـ.

وتفسيرهم: ﴿ولا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي المَسَاجِدِ﴾ [البقرة: ١٨٧] بمعنى العبادة المخصوصة، لا مطلق اللبث، بناء منهم على الوهم المذكور، بل الظاهر المعنى اللغوي، فيكون المستفاد من الآية: صيانة المساجد عن مباشرتهن فيها.

وكيف يقال: لسان شرعي لما لم يتحقَّق وروده بالمعنى المذكور في الكتاب مطلقاً، ولا في السُّنَّة إلَّا بقرينة؟ وشرط اللسان الشرعي وطريقه إنَّما هو الغلبة التي تكثر حتى تسبق إلى الفهم، كالصَّلاة والصِّيام، وإنِ ادَّعى مدَّع ارتجال لسان لم يقدر على برهان، ولا يكاد يدَّعيه مميز.

إذا تمَّ ذلك، علمت أنَّ العمدة في باب الاعتكاف فعله صلى الله عليه وآله وسلم، ومنه تؤخذ أحكامه، ولم يعتكف في غير مسجد، فالمتحقِّق المسجد بفعله مع مقارنة المناسبة، ومنه يقتصر على المتيقن، وهو ما اقترن به الصَّوم، ولم يدل على خلافه دليل.

(٣/ ٢٦٥ س٥) قوله: (صش)، وعن علي: لا إلَّا في المسجد الحرام.

هذا النَّقل محل توقف. كيف يقول ذلك أحد وقد اعتكف صلى الله عليه وآله وسلم في مسجده. ثم الذي في «المعاني البديعة» ذكر حمَّاد بدل أصحاب

(ش)، وكأن ذكر (صش) سهو قلم.

(٣/ ٢٦٥ س٧) قوله: قلنا: لا وجه لهذه التَّخصيصات؛ لعموم الآية.

أما الآية، فقد ذكرنا ما في الاستدلال بها، ولكن الدليل عدم الفارق بين مسجد ومسجد، والفضيلة إنَّما يعتل بها للمناسبة في الواقع، ولا تصلح بمجرَّدها فارقاً في قياس معنى الأصل.

وإن صلحت في قياس العلة الصريحة، وسره أنَّ الفضيلة تصلح مانعاً. ولا يلزم من الصلوحيَّة الاعتبار، فحيث كان الاستدلال أنَّ هذا بمعنى هذا ـ وهو ظاهر فيه ـ كان بمعنى الاستدلال بالعموم، ومدَّعي الفرق كمدَّعي المخصَّص. وأمَّا حيث يكون الاستدلال بأنَّ هذا ساوى هذا في العلَّة، فللمانع أن يقول: لا أسلم تمام هذا حتى يظهر أنَّ الفضيلة ليست تمام العلَّة، فيتوقف الاستدلال، ولا يكون ذلك إلَّا في المستنبطة، فليتأمل.

(٣/ ٢٦٥ س٩) قوله: قلت: بل إذ لدخوله أصل في الوجوب.

أقول: بل هذه العلَّة مبنيَّة على ما سيأتي في النَّذر، وهو غير صحيح، إذ علَّلوه بأنَّ العبد لا يستقلُّ بإيجاب ما لم يوجبه الله تعالى. ولنا في ردِّ هذا وجهان:

الأوَّل: أنَّه احتجاج بعين الدَّعوى. والخصم يقول له: أن يستقل، لما يذكر في الوجه الثاني، وهو القول بالموجب، فإنَّ العبد لم يستقل، فإن الموجب هو الله سبحانه، بقوله تعالى: ﴿يُوفُونَ بِالنَّذْرِ﴾ [الإنسان: ٧]، وبقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «من نذر نذراً، فعليه الوفاء به»، ونحوها.

وقد احتجَّ المصنف بهذا الحديث الآتي، وقال: لم يوجب صلى الله عليه وآله وسلم المشيَ إلى بيت المقدس، وهذا غير صحيح؛ لأنَّه لم ينف الوجوب إنَّما أخبر بأنَّ صلاة في المسجد الحرام تُجزىء عنه.

واحتج أيضاً بأنَّه لو صح في المندوب، للزم بالمباح. وهذا مردود بأنَّه لا نذر فيما لا يبتغى به وجهُ الله، وابتغاء وجه الله لا يتحقَّق في مباح.

فإن قلت: إذا بطلت هذه الحُجج، فما الحكم؟.

قلت: الأصل التعين إلاَّ ما خرج بدليل.

وقد خرج على ما عدا المسجد الحرام بالنَّظر إلى المسجد الحرام بما رواه أحمد وأبو داود من حديث جابر أنَّ رجلاً قال يوم الفتح: يا رسول الله، إنِّي نذرت إنْ فتح الله عليك مكّة أن أُصلِّيَ في بيت المقدس، فقال: «صلِّ هاهنا»، فسأله، فقال: «صلِّ[1] هاهنا»، فسأله، فقال: «شأنك إذاً».

وفي رواية لهما عن بعض أصحاب النبيِّ صلى الله عليه وآله وسلَّم بهذا الخبر، وزاد: فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «والذي بعث محمَّداً بالحقِّ، لو صلَّيْتَ هاهنا، لقضى عنك ذلك كلَّ صلاة في بيت المقدس».

وقد استنبطت أم المؤمنين ميمونة رضي الله عنها أنَّ العلَّة الفضل، فأفتت امرأةً نذرت أن تصليَ في بيت المقدس أنَّه يجزؤها صلاة في مسجده صلى الله عليه وآله وسلَّم، واحتجت بحديث أنَّ صلاةً فيه أفضل من ألف صلاة في غيره من المساجد إلاَّ مسجد الكعبة. روى هذا عنها أحمد ومسلم.

فإن قلت: يطَّرد هذا في سائر المساجد المتفاضلة.

قلت: إن بطل التعيين فيها، فواضح، وإن لم يبطل، فالفرق عدم تيقُّن شيء من تلك الفضائل. أو نقول: قد يظنُّ ذلك ـ كما في مسجد الكوفة، لرواياتٍ عن عليٍّ فيه ـ، لكن تلك فضيلة قاصرة عن الاعتداد بها، ولذا صحَّ في «الصَّحيحين» وغيرهما «لا تُشَدُّ الرِّحال إلاَّ إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجدي هذا، والمسجد الأقصى»، فلم تستقل فضيلة مسجد لو صحَّت بهذا الحكم، وهو الحمل على السَّفر إليها للصَّلاة، حتَّى لو فعل ذلك، لم يكن طاعة للنَّهي أو النَّفي، فلا تستقل بإجزاء الصَّلاة في الفاضل عن المفضول المعيَّن، وحقيقته عدم مساواة الجامع، فلا عبرة بالنَّاقص من الفاضلين.

---

(١) في الأصل: صلِّي.

فــائـدة: قد ذكـرنا في «الأبحاث المسدَّدة» أنَّه يلزم بطريق الإشارة أنَّ قاصد المسجد الحرام للصلاة يغفر له بذلك، لما أخرجه أحمد، والنَّسائي، وابن ماجة، وابن زنجويه، والحكيم الترمذي، وابن حبَّان، والحاكم، والبيهقي في «الشُّعب» عن عبد الله بن عمروٍ يرفعه: «أنَّ سليمان بن داود عليه الصَّلاة والسَّلام لمَّا بنى بيت المقدس، سأل الله عزَّ وجل خلالاً ثلاثاً: سأل الله حكماً يصادف حكمه، فأُوتيه، وسأل الله ملكاً لا ينبغي لأحدٍ من بعده فأوتيه، وسأل الله حين فرغ من بناء المسجد أن لا يأتيه أحد لا ينهزه إلاَّ الصَّلاة فيه، أن يخرجه من خطيئتِهِ كيوم ولدته أُمُّه» قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «أمَّا اثنتان، فقد أُعطيهما، وأرجو أن يكون قد أُعطي الثالثة».

فلو لم يحصل للذي نذر أن يصليَ ببيت المقدس هذا المقصد العظيم، والمغنم الجسيم بصلاته في المسجد الحرام، لما فوَّته صلى الله عليه وآله وسلم ذلـك. ونـرجو الله سبحانه من فضله أن يكون ذلك من فوائد مهاجرتنا إليه، وكرورنا وزفيفنا، لا ننظر غيره، ولا نلوي عليه.

(٣/ ٢٦٦ س٦) قوله: والأيَّام في نذره تتبع اللَّيالي، والعكس.

لا شكَّ أنَّ مدلول الأيَّام البيض ومدلول الليالي السُّود كما قالت رضي الله عنها:

صُبَّـتْ عَلَيَّ مَصَـائِـبٌ لَوْ أنَّـهـا   صُبَّـتْ على الأيَّام صرن لَيَالِـيَا

ولا دلالة من حيث الوضع، ولكن من حيث اللُّزوم في بعض الصُّور، وهو حيث يوقت الشَّيء بأيام متصلة، كقوله: أمهلني عشرة أيام، فيعلم أنَّ الليالي المتوسطة داخلة في المهلة، حتى لو تقاضاه في اللَّيالي، لكان مناقضاً للإمهال، وكذلك الكلام في عشر ليال، فعلى هذا لا يدخل غير المتوسط.

وأمَّا الآية التي احتجَّ بها المصنِّف، فلا حجَّة فيها؛ لأنَّه لا يفهم من ذكر ثلاثة أيام غير الأيام، ولا تدخل الليالي إلاَّ بقرينة، وكذلك من ثلاث ليال لا تدخل الأيَّام، وحين جاءت الحكاية مرَّتين: ـ بذكر الأيَّام مرَّة، والليالي أُخرى، علم أنَّ المدَّة المضروبة لزكريَّا عليه الصَّلاة والسَّلام كانت ثلاثة أيَّام وثلاث

ليال، ولذا يجوز أنَّ أوَّلها كان الأيام، فلا تدخل ليلة اليوم الأوَّل، ويجوز العكس.

والحاصل: أنَّه لا يدخل الجنس المسكوت عنه إلَّا القرينة مثل الاتصال يلزم منه دخول المتوسط فقط.

٣/ ٢٦٧ س٣) قوله: والصِّيام شرط.

قد ذكرنا أنَّ عمدة الباب فعله صلى الله عليه وآله وسلم، ولم يعتكف مفطراً، فتقف عند المتيقن حتى يرد بخلافه دليل، ولم يتم في ذلك شيءٌ، فحديث: «ليس على المعتكف صيام» لم يثبت رفعه عند أئمة الحديث.

وحديث: «من اعتكف فواق ناقة، فكأنَّما أعتق نسمة» لا يلزم منه صحة اعتكاف بغير صيام، مثل: «مسجد كمفحص قطاة». على أنَّا ما رأينا هذا الحديث في كتب المحدِّثين، ولقد تكلَّف الحافظ العسقلاني، فقال: أخرجه العقيلي في «الضُّعفاء» من حديث أنس بن عبد الحميد عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة بلفظ: «مَنْ رابَطَ» بدل «مَنِ اعتكفَ». وأنس هذا منكر الحديث. انتهى. والمرابطة والاعتكاف أمران متباينان، فعرف أنَّ الحديث لا أصل له.

وكذلك احتجاج مشترط الصَّوم بحديث عائشة: «ولا اعتكاف إلَّا بصوم» ليس صريحاً في الرَّفع؛ لأنهم قد يقولون من السنة لما اعتقدوه بأيِّ دليل، وقد نبَّهنا على ذلك في «حواشي» «مختصر ابن الحاجب».

على أنَّه قال الدَّارقطني: إنَّه من كلام الزهري، ومن أدرجه، فقد وهم. ورجَّح ذلك أيضاً أبو داود والبيهقي.

وأمَّا قياس العكس الذي احتجَّ به المصنِّف، فلك فيه منع صحَّة هذا القياس مِنْ أصله، ومنع الأصل هذا.

ولقد أغرب المصنِّف حيث احتجَّ على الشرطية بوجوب الصِّيام في نذره، ثمَّ احتجَّ على وجوبه بوجوب الاعتكاف بأنَّه شرط، حيث حكى الرِّواية عن

الشّافعي بأنّه لا يلزم من إيجاب الاعتكاف وجوب الصّوم، كلَوْ نذر أن يعتكف مصلّياً أو قارئاً، فقال المصنِّف: قلنا: الصّوم شرط، لا هما، فقد كانت الشرطية مبنية على لزوم الصّوم إذا نذر أن يعتكف صائماً، فكيف يكون لزومه مبنيّاً[1] على تلك الشرطية. هذا دور.

نعم، هاهنا أربع صور: نذر أن يعتكف صائماً، أو يصوم معتكفاً، أو أن يعتكف مصليّاً، أو يصلي معتكفاً. كلٌّ منها نذر صحيح بمقيد، فمن ادّعى الفرق بينها بعدم لزوم مقيد، أو قيد في بعضها دون بعض، فعليه الدّليل.

نعم، قد كان صلى الله عليه وآله وسلم كثيراً ما يلبث في المسجد ليلاً ونهاراً، ومع أصحابه، وكذلك أصحابه بعده، سيّما متعبدهم، وأهل الاشتغال بنشر السُّنّة كأبي هريرة وابن عباس، ولم يسمع عنه صلى الله عليه وآله وسلم، ولا عن أحدٍ منهم أنّه سمى الاعتكاف في لبث بحال من الأحوال، ولو كان ذلك صحيحاً بغير صومٍ، لذكروه لما هم فيه من صدر نشر الشّريعة.

وأما حديث عمر ـ وإن كان صحيح السّند ـ ففي دلالته على مقصود المانع احتمالات.

فالأمر البيِّن في المسألة ما ذكرنا من الاقتصار على المتيقن المأخوذ من فعله صلى الله عليه وآله وسلم، ونَكِلُ مقابله إلى عدم الدّليل، فتكون في حيِّز المانع، لا المستدل، والله الهادي.

(٣/ ٢٦٨ س ١٠) قوله: لنا قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «فعليه الوفاء به».

يقال: هذا مطلق مقيَّد بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا نذر فيما لا يُبتغى به وجه الله»، فإذا كان الغرض من النّذر إنّما هو الامتناع من تكليم فلان، لم يكن لوجه الله، فإذا كان في الكلام غرض صحيح ـ أي: مقصد هو طاعة الله سبحانه ـ، صحّ.

---

(١) في الأصل: مبنيٌّ

وقد قوى المصنف في النَّذر قولَ زيد ومن معه، وهو الحقُّ لما ذكرنا.

(٣/ ٢٦٩ س٢) قوله: ويفسده الوطء.

قد صحَّ أنَّـه صلى الله عليه وآله وسلَّم كان في اعتكافه يشدُّ المئزر عن النِّساء، ويوافقه حديث عائشة: ولا يمس امرأةً، ولا يباشرها، وذلك كافٍ في أخذ هذا الحكم. وأمَّا الاستدلال بالآية، ففيه ما قدمنا.

فصـــل
في صوم التَّطــوُّع

(٣/ ٢٧١ س٣) قوله: صوم الدَّهر.

لم يتقرَّر في هذا نهي ولا ترغيب، وهو خلاف هديه صلى الله عليه وآله وسلم، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لِمنْ عزم على صوم الدهر: «أمَّا أنا، فأصومُ وأُفطر، فمن رغب عن سنَّتي، فليس منِّي»، فالظَّاهر الكراهة. وحديث التَّشبيه لا يلزم منه التَّرغيب، إنَّما أراد قيام القليل مقام الكثير، مع أنَّه باعتبار ما تفضل الله به مِنَ المضاعفة، فكأنَّه قال: صيامكم من كلِّ شهر ثلاثة أيام كصيام من لم يضاعف الله له سبحانه كالأمم قبلكم عمره كله، كما صرَّح به حديث: مثل أهل الكتاب وهذه الأمَّة بمن استأجر أجيراً، فعمل إلى الظهر، ثمَّ ترك، فاستأجر آخر، فعمل إلى العصر، ثمَّ ترك، فاستأجر ثالثاً، فعمل بقية يومه، وأعـطاه المضـاعفـة، فشكا إليه أهل الكتابين، فقال: ما ظلمتكم شيئاً، وما أعطيتهم، فهو فضلي أوتيه من أشاء. هذه رواية المعنى، والأصل معروف.

وكذلك الغرض من صيام ستَّة أيَّام من شوَّال بيان أنَّها تنضمُّ إلى رمضان، فيتم قيامها مقام السنة بالنَّظر إلى ما ذكر، وليس المراد ـ والله أعلم ـ تخصيصها بفضلٍ، ولا تخصيص الثَّلاث من كل شهـــر، مع أنَّها عدد مخصوص. نعم تخصيصها بالأيَّام البيض فيه دليل الفضيلة بذلك الاعتبار فقط، وإلَّا فالقطع أنَّ الزيادة على الثَّلاثة ـ كصومه صلى الله عليه وآله وسلم، وكصوم داود الذي صرح صلى الله عليه وآلـه وسلم بأنَّه أفضل الصِّيام ـ فإن ذلك أفضل من الثَّلاث، والإكثار مقصود، غير أنَّ الأفضل الاقتصار على هدي النُّبوَّة.

(٣/ ٢٧٢ س٢) قوله: وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إذا بقي النِّصف. . . إلخ، وقول عائشة.

هذان التأويلان فاسدان، وقد استثنى في نفس الحديث الأول: «من وافق صياماً كان يعتاده»، ولا ملجىء لتأويل ما عداه، والتأويل في الحديث الثَّاني يُصيِّر معنى الحديث إلى اللغو، إذ لا شهر يجب صيامه كاملاً غير رمضان بالنِّسبة إلى كلِّ أحد.

وروايات كلام عائشة صحيحة صريحة، وهي أخصُّ النَّاس بذلك، وذات الفقه في نسائه، ولو صحَّ عن غيرها تمام شعبان أو غيره بحيث لا يحتمل التأويل، كان بين الكلامين عموم وخصوص، فلا وجه للمسارعة إلى مثل هذا التَّأويل المذكور، ويجب صيانة الأحاديث عن نحو ذلك.

(٣/ ٢٧٣ س١) قوله: (الإمامية) يُكره؛ لقتل الحسين فيه.

هذا من أوضح التلعُّب بالدِّين والتَّشريع، وهم اليوم يجتمعون فيه، ويعزِّي بعضهم بعضاً، ويبكون ويتغمَّمون كأنَّه تجدَّد قتل الحسين، وقد قابل باطلهم المتسمون بالسُّنِّيَّة في الحرمين، فجعلوه عيداً.

ومثله مسألة المولد، كانوا يجعلون يوم ثاني عشر من ربيع الأوَّل مأتماً، فتيقَّظ بعض من الفرح أحب إليه من التَّرح، إنَّ هذا اليوم بعينه ولد فيه صلى الله عليه وآله وسلم، فجعله عيداً، فما زال النَّاس يهوون قوله حتى صار أهل المدينة نصفين، ثمَّ غلب جعله عيداً، ثمَّ عمَّ الأقطار، وصار ديناً لا ينكره فقيه. وهذا أوضح دليل على أنَّ الهوى قد يعمُّ هذا العموم الواضح، فإيَّاك أن تعرف الحقَّ بالرِّجال، واعرفِ الحقَّ تعرف أهله.

(٣/ ٢٧٤ س٨) قوله: ويوم عرفة. إلى قوله: قلنا: لم يفصل الخبر.

هو كذلك لكنَّه عامٌّ، وهاهنا فاصل خاصٌّ. أخرج البخاري ومسلم وغيرهما من حديث أم الفضل زوج العباس رضي الله عنهما أنَّهم شكُّوا في صوم النبي صلى الله عليه وآله وسلم يوم عرفة، فأرسلت إليه بلبن، فشرب وهو يخطب النَّاس بعرفة.

وأخرج أحمد وابن ماجة عن أبي هريرة، قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن صوم يوم عرفة بعرفات.

والمصنِّف احتجَّ للشَّافعي بالتَّعليل المذكور، وترك الحديث، وهو يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون غفل عن الحديث مع شهرته، واحتجاج الخصم به، ونظير هذا كثير في الكتاب.

الثَّاني: وهو بعيد عن مقام الإمام وحُسن نِيَّته، لكنَّه يكون تابعاً لغيره من المصنِّفين، وذلك ما رأيناه كثيراً من احتجاجهم للخصم بأضعف حجَّة؛ ليكون دفعها واضح الصِّحة. وهذا يدخل تحت قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ﴾ الآية [المطففين: ١].

وإذا جرَّبت مجادلة القوم في الأصول والفروع، لم تستتبع ذكرنا لما ذكر، وإن كان بعيداً عن أخلاق المتَّقين، لكن حبَّك للشَّيء يعمي ويصم، ولم تر هوى أقدر على النَّاس ممَّا تعلَّق بالمذاهب. نسأل الله العافية.

ليلة القدر

اعلم أنَّه قد ورد أنها في سبع عشرة وتسع عشرة، ولكن الأحاديث الصَّحيحة المتواترة معنى أنَّها في العشر الأواخر. وقد يقال: لا تنافي؛ إذ المراد الأغلب في العشر الأواخر، كما نقول ذلك بكثرة تعيينه منها مثل سبع وعشرين، ولذا جاء: «مَنْ كانَ مُتحرِّيها، فَليتحرَّها»، أو قال: «تحرُّوها ليلة سبع وعشرين». أي أنَّه كثيراً ما يكون فيها.

وأمَّا حديث: «وإنِّي أُريتها ليلة وتر، وإنِّي أسجدُ في صبيحتها في ماءٍ وطينٍ»، وتبيَّن ذلك إحدى وعشرين، فالمراد تلك السنة بعينها، فالتَّعيينات عائدة إلى تلك السنة أو الغلبة أو المظنَّة، وهذا لا ينافي الإطلاق، فيجمع بين الأحاديث بهذا. ويصحح هذا الجمع الاختبار. اختبرتُها عمري بأماراتها مثل:

طلوع الشَّمس صبيحتها بيضاء نقيَّة يتميَّز حالها لكلِّ أحد، كأنَّها في مرآها المرآة في كفِّ الأشل، وموقعها من الأرض كموقع القمر، إلَّا أنَّها أكثر نوراً، ووجدتها دائرة في العشر الأواخر.

وكثيراً ما تكون في سبع وعشرين، وتكون في غيرها، وممَّا تيقنته سنة كونها في ثمانٍ وعشرين، وكان أول الشَّهر متيقناً بالمشاهدة.

وعلاماتها مثل الشَّمس ـ أعني: طلوعها بلا شعاع ـ وكون الليلة بَلِجَة، طلقة، لا حارَّة ولا باردة، ولا يرمى فيها بنجم، ولا يعوي فيها كلب.

وكذلك ممَّا جربت ممَّا لم يرد: ينشرح فيها الصَّدر، ولا يكون فيها وحشة أصلاً، ويعرو الإنسان فيها نوم ليِّنٌ جداً، وإذا نام فيها، ينتبه كالذي نبهه غيره، وكأنَّه ليس فيها أثر النَّوم.

هذا ما وضح لي بالتَّجربة، حتى إنَّها تمرُّ عليَّ ليالي العشر وأنا قبلها كالقاطع بعدم مرورها، فإذا مرَّت، صرت كالقاطع بعدم تأخُّرها.

ثم إنَّه ورد في تعيين الإفراد أنَّها الوتر، ثمَّ بيَّن تارة أنَّه بالنسبة إلى ما مضى من العشر، كثلاث وعشرين، وسبع وعشرين، وتارة بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «في تسع بَقِينَ، أو سبع بقينَ، أو خمسٍ بقين، أو ثلاثٍ بقين، أو في آخر ليلة» كما في حديث أبي[1] بكرة، رواه أحمد والترمذي وصححه.

وأطلق في حديث أبي سعيد، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «فالتمسوها في العشر الأواخر من رمضان التمسوها في التاسعة، والخامسة والسَّابعة».

وقال أبو نضرة ـ الرَّاوي عن أبي سعيد ـ: قلت: يا أبا سعيد، أنتم أعلم بالعدد منَّا. قال: أجل، نحن أحقُّ بذلك منكم. قلت: ما التَّاسعة والسَّابعة والخامسة؟ قال: إذا مضت واحدة وعشرون، فالتي تليها اثنتان وعشرون، فهي التاسعة، فإذا مضت ثلاث وعشرون، فالتي تليها السَّابعة، وإذا مضت خمس، فالَّتي تليها الخامسة. رواه أحمد ومسلم.

---

(١) في الأصل: أبا.

وحديث الذي أرسله قومه يسأل النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن ليلة القدر، فقال: «هي اللَّيلة»، وكانت اثنتين وعشرين. وهو في «أبي داود» يوافق تفسير أبي سعيد، ويوافقه روايات «تبقى» بخلاف روايات «خلت»، ونحوها.

وعلى الجملة، فالتَّعيينات متباينة مع ثبوتها، وأحسن ما وجدت من الجواب عنه، مع وضوح الإشكال، واضطرابي فيه مدَّة طويلة، هو ما قرَّرناه في «أصول الفقه» أن الاعتبار مع الالتباس بالإطلاق، والقيد يجيء لفائدة خاصَّة زائدة على ما يتناوله المطلق: إمَّا لفضيلة، وإمَّا لتحقيق تعميم ما يصدق عليه المطلق، أو تحقيق دخول ما يغمض دخوله، أو نحو ذلك، فهاهنا المطلق يصدق على كلِّ ليلة من العشر، والتَّقييدات الَّتي حاصلها تعميم ما يصدق عليه المطلق جيءَ بها لذلك مع لحظ المظنَّة في نحو سبع وعشرين، فهذا أولى من الحكم بالتَّنافي مع بُعد مقتضاه من الرَّدِّ مع الثُّبوت الواضح، أو النَّسخ مع عدم التأريخ، ونبوه في هذا المقام ؛ لأنَّه خبر.

وأيضاً لا يسوغ الحكم بالتَّنافي مع إمكان الجمع والنُّصوصيَّة على فرد من أفراد العامِّ، أو ما يصدق عليه المطلق لا تنافي التَّعميم والإطلاق، والله أعلم.

وفي مسند أُبيٍّ بن كعب من «الجامع الكبير» عن زرٍّ: لولا مخافة سلطانكم، لوضعت يدي في آذانكم، ثمَّ ناديت: ألَا إنَّ ليلة القدر في العشر الأواخر في السَّبع قبلها ثلاث، أو بعدها ثلاث، نبأ من يكذبني عن نبأ من لم يكذبه. يعني: أُبي بن كعب عن النبيِّ صلى الله عليه وآله وسلم.

كتـــاب الحـــج

(٣/ ٢٧٩ س٤) قوله: يجب فوراً.

هذا هو الصَّواب، (لأن القول بالتَّراخي)[1] يفضي إلى عدم الوجوب كما قد بيَّنَّاه في «نجاح الطَّالب»، وذلك أنَّه يترك أبداً، وإن كان الواجب ممَّا تدخله النِّيابة ـ كالحجِّ ـ ترك الوصي أبداً.

وقولهم: يتعين إذا خشي الفوت. كلام لا طائل تحته، ولا معنى له عند التَّحقيق، وذلك أنَّ المراد: إن كان مطلق الخشية، والتَّجويز البعيد، فهي حاصلة أبداً، فيجب فوراً. وإن كان المراد: ظنّ الفوات، فلم يجز عادة بعلامة تثير الظنَّ أنَّه سيموت زيد، وتكون هذه العلامة متقدِّمة بمدَّة تتَّسع للتأهُّب للحج، وكذلك سائر المعونات، ولا ينكر ذلك إلَّا مكابر. وعلى فرض أنَّ الله يفعل ذلك بأحدٍ، يكون أندر النَّادر، وأقل القليل، فلا يعلق به حكم.

وعلى الجملة، فالقول بالتَّراخي قول ظاهري، لا يصلح إلَّا لمتغافلٍ، أو مغالط نفسه في الحقائق. إذا ثبت ذلك، علم أن تراخيه صلى الله عليه وآله وسلم كان لمسوِّغ. ولا شكَّ أنَّه صلى الله عليه وآله وسلم لا يمشي من الجعرانة في أثناء ذي القعدة إلَّا لمُلجىءٍ شرعيٍّ. قال الواقدي: أنَّ إحرامه من الجعرانة كان ليلة الأربعاء لاثنتي عشرة بقيت منها.

(٣/ ٢٨١ س١١) قوله: قلنا: قد يقال للبالغ: صبي.

كيف يسوغ هذا مع قوله في الحديث: رفعت إليه امرأة صبيًّا ـ يعني:

---

(١) ما بين القوسين مكرر في الأصل

أظهرته له ـ من الهودج بين يديها. والحديث في «مسلم» وغيره.

وعن السَّائب بن يزيد، قال: حُجَّ بي مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأنا ابن سبع سنين. رواه أحمد، والبخاري، والترمذي وصححه.

وعن جابر، قال: حججنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم معنا الصِّبيان والنِّساء، فلبَّينا عن الصِّبيان، ورمينا عنهم. رواه أحمد، وابن ماجة.

والملجىء للمصنِّف إلى التَّأويل المتعسف ما بنى عليه من عدم صحَّة عبادة الصَّبيِّ. وقدْ قدَّمنا فساد ذلك في الصَّلاة، وأنَّ رفع القلم عنه لا يستلزم رفعه عن كتب الثَّواب له، وكذلك حكمهم بعدم كمال عقله؛ لأنَّه لا يجوز أن يكمل الله عقله، ولا يكلفه؛ لأنَّا نقول: إذا أردتم بقولكم: «يكلِّفه» يريد منه الجري على ما أدركه عقله من فعل الحسن وترك القبيح، فلا مانع من ذلك، ولكن لا يستلزم أن لا يضع عنه المأثم إلى حدٍّ محدود يتساوى فيه الصِّبيان؛ لأنَّهم يتفاوتون في التَّمييز، فجعل لنا حدًّا محدوداً هو الاحتلام مثلاً.

وإن أردتم: لا يجوز أن لا يكلفه ـ أي: أن لا يساويه بالمحتلم ـ فدعوى غير مسموعة، ولقد عرفت كلامهم قبل تكليفي واستبعدته، وقلت: سأختبر كلامهم عند احتلامي، فاحتلمت وأنا في ثالثة عشرة من مولدي، فما أدركت فرقاً، ولقد كنت قبل ذلك على أحوال من العزم والتَّحفُّظِ تمنَّيت أنها استمرت لي بعد هذا التَّكليف، ولقد كان تعرض لي الحوامل على بعض المخالفات، وأقول: إنَّه لا يكتبُ عليَّ، ثمَّ أقول: لكنِّي أكون ممَّن قد لابسَ هذه المخالفة، فلا أتهنَّى في عملي، فليتني اليوم كذلك.

(٣/ ٢٨٢ س٢) قوله: الزَّاد والرَّاحلة.

العمدة في هذه تفسيره صلى الله عليه وآله وسلم، وإن كان ظاهر الآية مع مالك، لكن الواجب قبول هذه الصَّدقة، فإنَّ الرَّحيم جعل المشي كغير المستطاع، وإذا حققت مشقَّته، علمت مناسبة هذه الرُّخصة للأخلاق الشَّرعية والشَّريعة الحنيفية. اللهم لك الحمد على ذلك، حمداً كثيراً طيِّباً مباركاً فيه.

(٣/ ٢٨٢ س٦) قوله: ويجب شراؤه بما لا يجحف.

هذا هو الّلائق بأخلاق المتَّقين مع عدم النَّصِّ على خلافه، فإنَّه لا قيمة للدُّنيا في صيانة الدِّين واعتباره.

(٣/ ٢٨٣ س٢) قوله: ويكفي الكسب في الأوب.

وجهه أنَّه قد استطاع إلى البيت سبيلاً، والرُّجوع غير منظور.

(٣/ ٢٨٣ س٥) قوله: يجب قبوله من غيره.

ما أبعد هذا عن محاسن الشَّريعة، ولا أرى لزوم قبوله من الولد، وحديث: «فكلوا مِنْ أطيبِ كسبكم»، «أنت ومالك لوالدك» أراد الجواز، لا اللُّزوم ولا الملك المحقق، ولذا لا يصحُّ للأب غير ما يعود إلى حاجته لا التصرف بالبيع والهبة مطلقاً.

(٣/ ٢٨٣ س٨) قوله: ولا يلزم بيع ضيعة . . . إلخ.

هذا محل ضيق، والظاهر مذهب المصنِّف.

(٣/ ٢٨٣ س١١) قوله: ويلزم الأعمى.

هذا هو الصَّواب؛ لأنَّه لم يتحقَّق عذره، وليس على الأعمى حرج، إنما يتناول أموراً قد عذرت عنها النساء، ولم تُعذر في الحجِّ، ويكفيك في شدَّة أمر الحجِّ من بين التكاليف: أن المرأة المترفة على مسافة سنين لم يرخص لها، وقد رخَّص في الجمعة والجماعة لجميع النِّساء؛ ولذا جاء: ﴿وَمَنْ كَفَرَ فإنَّ الله غَنِيٌّ عن العالمين﴾ [آل عمران: ٩٧]، «فَلْيَمُتْ إن شاء يهوديًّا» الحديث، ورواياته كثيرة، حتَّى قال عُمر: لقد هممتُ أن أضرب عليهم الجزية. ما هم بمسلمين، ما هم بمسلمين.

ولعمري ما يتساهل في الحجِّ من وطَّن نفسه على عزائم الشَّريعة، ففي عقد إيمانه وهن، وهو إلى المترفين أقرب منه إلى المتَّقين، وقد جعل الله ذلك من أخلاق الكفَّار، فقال: ﴿إنَّهُمْ كانُوا قَبْلَ ذلِكَ مُتْرَفِينَ﴾ [الواقعة: ٤٥].

(٣/ ٢٨٣ س١٣) قوله: والرَّاحلة شرط.

قد أجاد المصنِّف كلامه في هذه.

(٣/ ٢٨٣ س١٦) قوله: لنا ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ اليُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

الاستدلال بهذه الأُمور العامَّة على الأمور الخاصَّة لا يخلص مِنَ التَّكليف، لأنها كالمجملات.

ثمَّ قد احتج بعض الشَّافعية على ذلك بالقياس على المشي، وحدَّهُ بعضهم بأن تكون المشقَّة بمقدار مشقَّة المشي بالنِّسبة إلى الركوب، وقال بعضهم: بل بأن يخشى أن تفضي به المشقَّة إلى المرض. وهذا الأخير يفضي إلى عدم الخلاف، والأوَّل ضعيف، وقد احتمل في الحجِّ من المشاقِّ ما لا يحتمل في غيره، كعدم عذر المرأة النائية على مسيرة عامٍ مع الرَّفاهية، وعذرت في الجمعة، وغير ذلك.

(٣/ ٢٨٣ س١٨) قوله: قلنا: والأمن مقيس.

لو قيل: الأمن مأخوذ من الآية؛ لأنَّ الممنوع غير مستطيع شرعاً في سائر التَّكاليف، وكذلك في سائر العرف العام، ولم يحصر صلى الله عليه وآله وسلم وصف الاستطاعة، وإنَّما ذكر عمدة المحتاج إليه ليبيِّنَ الرخصة؛ ولذا جاء: «من كُسِرَ أو عَرَجَ، فقد حلَّ»، مع أنَّ السَّلامة خارجة عن الزَّاد والرَّاحلة.

(٣/ ٢٨٤ س٥) قوله: والمعضوب الأصلي لا يلزمه الاستئجار.

هذا هو الصواب لما ذكر، وخبر الخثعمية ونحوه محتمل، وألفاظها مختلفة، والمتيقن عدم التكليف، فلا يلزم الاستئجار بخلاف الطارىء.

(٣/ ٢٨٥ س١) قوله: ومن لزمه، فمرض قبل إمكان الأداء.

هذه المسألة شبيهة مسألة النسخ قبل الإمكان، فعلى هذا أُجري كلٌّ على خلاف أصله. ألا ترى أنَّه لا يكلِّفُ زيداً بالحجِّ، وينسخه قبل إتيان وقته.

والذي مات قبل إمكان الأداء، انكشف أنَّه غير مكلَّف عند مانعي النَّسخ قبل الإمكـان، ولذا لا تجوز النصوصية عليه، ورفع التكليف قبل الوقت بنسخ أو موت، ووجهه إنَّ إرادة الباري تعالى للفعل المكلَّف به من المكلَّف واجبة لازمة للأمر والنَّهي، وإرادته تعالى لفعل زيد الذي يستحيل أن يفعله محال.

ثم، هذه المسـألة خلاف صريح «الأزهار» وشرحه «الغيث»؛ لأنَّه قال: يجب بالاستطاعة، ولا بدَّ أن يستمر حصولها في وقت يتسع للذهاب للحج في وقته والعود، ثمَّ حكى خلاف (م بالله)، ثمَّ قال: فعلى ما ذكره المؤيَّد، المال شرط وجـوب، وأشهـر الحـج شرط في صحَّة الأداء، وعند (ط) أنَّهما شرط وجوب، ومثله ذكر (صش)، وقال: فيه شبهه (م) بالمرأة تحيض، فإن دخول رمضان سبب الوجوب. انتهى.

أقول: لو ماتت الحائض قبل إمكان القضاء، لم يجب عليها شيءٌ، فيرد على (م بالله) منع الأصل كما ترى، ويأتي قريباً في الكتاب تصحيح كلام (ط).

(٣/ ٢٨٥ س٥) قوله: شبهه صلى الله عليه وآله وسلم بالدَّين، فيأثم إن لم يوص.

هذا صحيح. وأما قوله بعقبه: ولا يجب من دونها، إذ هو بدنيٌّ، فلا ينتقل إلى المال إلَّا بوصيَّة كالصَّوم[1]. فقد حققنا فيما مضى بطلان هذا المنع، ولم ينتقل إلى المال، وإنَّما وجبت الاستنابة لإسقاط ما في الذِّمَّة، ولا يلزم الغير، فوجبت الأجرة في المال، وكما أنَّ الدَّين لو تبرَّع به متبرِّع، لم يجب في المال شيءٌ، فالحج ثابت بالنَّص النبوي، ولا يسقط عن ذمة الميِّت إلَّا بأن يؤديه عنه الغير، فإن احتيج إلى التوصُّل بالأجرة، فمن ماله، كما لو احتيج إلى التَّوصل لردِّ الوديعة كان من ماله بغير وصيَّة.

---

(١) ٣/ ٢٨٥ س٦.

(٣/ ٢٨٥ س١٦) **قوله: قلت: ظاهر خبر الرَّاحلة... إلخ.**

ليس في هذا دليل على إتعاب البهائم فوق المعتاد، فإنَّه يحرم عقلاً، وأنكره النبيُّ صلى الله عليه وآله وسلم، فنهى أن تُتَّخذ كالمنابر ـ يعني: تركب لغير الحاجة المعتادة ـ.

والجمل إذا حُمِّلَ، صعب عليه القيام، والجمَّالون يدعِّمون لها كثيراً للضَّعف أو للضنة والرِّفق بها. والمصنِّف كان في (حَرَاز) وغيره من جبال اليمن، كأنَّه لم يتفق له معرفة حال سير الجمال، ويقال: إنَّه لم يجب عليه الحج، فلم يحجّ.

(٣/ ٢٨٦ س٣) **قوله: «يوشِكُ أن تخرج المرأة من الحيرة بغير جِوار».**

العجب من احتجاج الشَّافعية بهذا الحديث، ولا دلالة فيه، فإن كونها بغير جوارٍ وبغير خفير ـ كما في روايات الحديث ـ لا يلزم منه عدم المحرم؛ لأنَّ الخفير إنَّما يكون ممَّن يمنع المخافة، والمحرم نفسه يحتاج فيها إلى الجِوار والخفير، ولذا لو قال: يخرج الرَّجل، لكان البشارة بانتشار الإسلام وشيوع الأمن بحالها، وإنَّما خصَّ المرأة؛ لأنَّ المخافة تكون في حقِّها أشد.

ووجه آخر في بطلان الاحتجاج بالحديث حكاه ابن النحوي عنهم، وكذلك قرَّره العسقلاني، وهو أنَّ هذا خبر، فلا يلزم منه الجواز.

ووجَّهه بعضهم بأنَّ النبيَّ صلى الله عليه وآله وسلم لا يبشِّرُ بما ليس بجائز، وهٰذا خطأٌ في الاستدلال، فإنَّه إنَّما بشَّر بلازم من ملازمات الصُّورة، وهو شيوع الإسلام والأمان، وكم لها من نظائر، كإخباره أنَّ الرويجل الأسود من المسلمين يقوم على رأسه ابناء فارس والرُّوم مع صحة نهيه عن ذلك في عدَّة أحاديث، وإخباره أن المؤمن يمرُّ بقبر أخيه، فيتمنَّى أنَّه مكانه مما يلقى، مع نهيه عن تمني الموت لذلك. وكإخباره عن كثير من أحوال الأمراء، بل وعندي من هذا القبيل: «الأئمَّة من قريش»، «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان».

وعلى الجملة، فإذا منع مانع عن إرادة مدلول الخبر، عاد إلى لازم من

لوازمه بحسب القرائن. وهذا معنى لا يحتاج إلى شرحه العالم.

(٣/ ٢٨٦ س٦) قوله في مسافة القصر: وكل على أصله.

ليس كذلك. قال الريمي: عند الشَّافعي وأحمد: لا فرق في ذلك ـ يعني: اشتراط المحرم بين قصير السَّفر وطويله ـ وعند أبي حنيفة: يختصُّ بالطَّويل، وبه قال أحمد في رواية.

(٣/ ٢٨٦ س١٠) قوله: قلت: عليهن الطاعة من دون إخلال بواجب.

يدل لذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا طاعة للمخلوق في معصية الخـالق». وتحقيقه: أنَّ أدلة وجوب الحجِّ على المرأة معلومة، وهـو مقتضٍ نام، فتعصي بالتَّرك، ومَنْ أمرها به، فلا طاعة له، وهذا في جميع الواجبات، وإلَّا فليمنعها عن الصَّلاة وغيرها وثبوت حق للزوج في ذلك ممنوع.

. فإن قلت: ما ضادَّ المقتضي كان مانعاً، فلا يتم المقتضي في ذلك الجزئي.

قلت: المدَّعى مانعاً على وجهين:ـ

إمَّـا ظاهـر، بحيث يمنـع استمـرار المقتضي، فهـذا هو الـذي يخـل بالمقتضي، ويشترط في الاستدلال عدمه.

وإمَّا غير ظاهر، فلا عبرة لوجود المقتضي المظنون.

واشتراط ظنّ عدم المانع خطأً ناقضَ به كثيرٌ نفوسهم في الاستدلال. وغاية ما نحن فيه غايته من القسم الثَّاني. إن تمَّ ذلك، وكيف يتمُّ وهو يؤدي إلى سقوط عامة حقوق الله تعالى لحق الزَّوج، ولعلَّ الشَّافعي يخصُّ الحج بناءً على أصله أنَّه على التَّراخي، وقدْ مرَّ إبطال ذلك.

(٣/ ٢٨٧ س٥) قوله: قلت: الأقرب اعتبار استمرارها وقتاً يمكنه فيه الحج، إذ هو المقصود.

هذا هو الحقّ، فإيجاب الوصية في المسألة السالفة ليس على ما ينبغي، وقد أحسن الإمام هنا، وإن كان خـلاف الوعد الذي في الأولى.

(٣/ ٢٨٩ س٣) قوله: والأفضل في الجعرانة... إلخ.

أمّا الجعرانة، فلم يقصدها صلى الله عليه وآله وسلم، إنّما نزل الجيش هناك، فسرى واعتمر، وأصبح كبائت، فلا دليل على الأفضلية.

وكذلك الحديبية، لم يعتمر منها، بل اعتمر من ميقات المدينة، فحين بلغه أن خالد بن الوليد بِخَيْلٍ لقريش قد خرج في طريقه إلى مكّة، حاد إلى جهة الحديبية، فلم يقصدها لأمر يتعلق بالعمرة، فلا وجه لأفضليّتها.

وأمّا التّنعيم، فيحتمل أنه لقربه أيضاً، ولكن في بعض رواياته: «فإذا هبطتَ من الثنية، فلتحرم، فإنّها عُمرة مُتَقَبَّلَةٌ»، فيقتضي ذلك الفضل.

وأمّا مساجد عائشة ومسجد الشّجرة، فليس لها اليوم ذكر في مكّة، ولا رأيناها في مظانّها، بل المذكور أنّ الشّجرة التبست عليهم في القديم، وكأنّه أطلق على التّنعيم مساجد عائشة لعمرتها منه، فتوهّم المغايرة، كما أنّ التّنعيم اليوم إنّما يعرف عند العامّة بالعمرة.

(٣/ ٢٨٩ س٧) قوله: وتقديم الإحرام على الميقات أفضل.

لو كان أفضل، لما تركه جميع الصحابة، بل لم يُحرموا إلاّ من ذي الحليفة، فهلاّ أحرم أحدهم من المدينة ولو مرّة لإدراك هذه الفضيلة، بل للجواز لو اعتقدوه، ولنا في رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أسوة حسنة، ولا حجّة في قول غيره.

وقول المصنّف: إن له حكم المرفوع. ما زالوا يخلطون المعروف بالإنكار في هذه الدّعوى، وإنّما يكون ذلك فيما لا مَشْرَحَ للنظر وللاجتهاد فيه.

ثمّ هنا أمرٌ آخر، وهو أنهم جعلوا إحرامه من دويرة أهله تفسيراً للإتمام في قوله تعالى: ﴿وأَتِمُّوا الحَجَّ والعُمْرَةَ لِلّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦]، وظاهر الإتمام أنّه إنّما

يخاطب به من دخل في الشَّيء، ولهذا احتج بها عُمرُ على منع فسخ الحجِّ إلى العمـرة، وهـذا هو التفسير الـظاهر. والثَّاني: «ائتو بهما تامَّين»، وهو خلاف الظاهر، وهذا التفسير الثالث: «ائتوا بهما تامين»، والتمام تقديم الإحرام على الميقات الذي أحرم منه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وضربه للخلق، فيلزم أنَّه لم يمتثل هذا الأمر القرآني إلَّا ممن اتبع هذا الرَّأي ـ معاذ اللهِ أن يصحَّ ذلك عن سادات الصَّحابة من غير احتمال محتمل، كما قال عبد الرَّزَّاق عن معمر، عن الزهري، قال: بلغنا أن عمر قال في قوله تعالى: ﴿**وأتِمُّوا الحجَّ والعُمْرَةَ للهِ**﴾، قال: إتمامها أن تفرد كلّ واحد منهما عن الآخر، وأن تعتمر في غير أشهُر الحجِّ.

وقال ابن عبد البرِّ: وأما ما روي عن عمر وعليٍ أنَّ إتمام الحجِّ أن تُحرم لهما من دويرة أهلك، فمعناه أن تنشىء لهما سفراً تقصده من البلد. كذا فسَّره ابن عُيينة فيما حكاه أحمد عنه. حكى هذين العسقلاني في «التَّلخيص».

وحديث الإحرام من بيت المقدس ضعيف لا يقوم بنفسه، ولا يعضده عمل ظاهر من أكابر السَّلف بعد دخولهم الشَّام، ولو كان ذلك ثابتاً عندهم، لظهر فيهم. وكيف يعدل إليه مع ضعفه، ويترك الهدي النبوي الواضح الذي تحرَّاه الأخبار عامَّة؟ وعلى ضعفه يحتمل أنَّه عبَّر بالإهلال والإحرام عـن إنشاء السَّفر من بيت المقـدس للإهلال، ولا بُعد في ذلك، لا لفظاً ولا معنى، فالمتيقن الإحرام من المواقيت، والتَّقديم مشكوك فيه، فدع ما يريبك إلى ما لا يريبك.

(٣/ ٢٩٠ س١) قوله: (أبو حنيفة وأبو ثور): له التأخير إلى الجُحفة.

العجب من هذا القـول، فإنَّهُ إلغاءُ التَّوقيت بذي الحليفة، والجحفةُ لم تُوَقَّتْ لمن مرَّ بذي الحليفة، لكن المارَّ عليهما هو حصل بفعله هذه الصُّورة، وذلك لا يوجب إلغاء ذي الحليفة في حقِّه، ويلزم لو مرَّ إلى جهة الطَّائف أن يؤخِّر إلى مروره بقرن، لا فرق بين الصُّورتين، فإن التزم ذلك أبو ثور، ظهر بلادةُ نظره.

(٣/ ٢٩٠ س٥) قوله: لقوله تعالى: ﴿وإذا حَلَلْتُمْ فاصطادوا﴾ [المائدة: ٢].

الذي نراه أنَّه لا مشاقَّة بين الآية وبين ما استدل بها عليه. والمسألة من الجهتين خالية عن الدَّليل، إلاَّ أنَّ المانع لا دليل عليه، لأنَّه لا يعتمد في نفسه دليلاً، إنَّما يعتمد الأصل.

وأمَّا موجب الإحرام، فمدع إثباتاً، فعليه الدِّلالة على مدعاه، ثمَّ الآية خطاب لمطلق المحرم، فيقيد قوله: فاصطادوا بغير الحرم. الدَّليل منع الاصطياد فيه، فلو كان خطاباً لداخلي الحرم، لزم أن يكون الاصطياد بعد الحلِّ فيه؛ لأنَّ التَّحريم مقيَّد به بزعم المصنف، فليتأمل.

ودخول النبيِّ صلى الله عليه وآله وسلم عام الفتح بغير إحرام فيه ـ بحسب الظاهر ـ دليل على عدم اللُّزوم؛ لأنَّه دخل لا لأحد النُّسُكَيْنِ، فلم يحرم. ودعوى أنَّه إنَّما ترك لأجل الحرب محتمل يحتاج إلى برهان واضح؛ لأنَّه إذا كان الأصل عدم اللزوم، لم يكن للتعلق بالمحتملات مسوِّغ، فنقول: ترك الإحرام؛ لأنَّه لم يرد نسكاً، فهذا وجه مستقل، وتطلب غيره تكلُّف، بلا ملجىء. فإذا ادَّعينا النَّفي، كان برهاننا فعله صلى الله عليه وآله وسلم، وإن اكتفينا بأنَّ الأصل العدم، كان كافياً، فهما إذاً دليلان على الحاصل، وهو عدم لزوم الإحرام.

(٣/ ١٩١ س٦) قوله: ولرد عمرو بن سعيد... إلخ.

هما مسألتان قد خلط الإمام إحداهما بالأخرى:

الأولى: الدخول بغير إحرام، وقد دخل صلى الله عليه وآله وسلم بغير إحرام، وقد قدَّمنا الكلام في هذه في القولة الأولى، ولم يجر بين أبي شريح وعمرو الأشدق في هذه كلام.

الثانية: الحرب في مكَّة، وهي مسألة الكلام بينهما.

أخرج البخاري، ومسلم، وغيرهما عن أبي شريح العدوي أنَّه قال لعمرو بن سعيد وهو يبعث البعوث إلى مكَّة: ائذن لي أيُّها الأمير أحدِّثك قولاً قام به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوم الفتح. سمعَتْهُ أُذناي، ووعاه

قلبي، وأبصره عيناي، أنه قال: «مكَّةُ حرَّمها الله، ولم يُحرِّمْها النَّاسُ، ولا يحلُّ لامرئٍ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يَسْفِكَ بِهَا دَماً، ولا يَعْضُدَ فيها شجرة، فإن أحدٌ ترخَّص بقتال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيها، فقولوا له: إنَّ الله قد أذن لرسوله، ولم يأذن لك، وإنَّما أذن لي فيها ساعةً مِنْ نهار، وقد عادت حرمتها اليوم كحرمتها بالأمس، فليبلغِ الشَّاهد الغائب». فقيل لأبي شريح: فما قال لك عمرو بن سعيد؟ قال: أنا أعلم بهذا منك يا أبا شريح. إن الحرم لا يعيذ عاصياً، ولا فارّاً بدم، ولا فارّاً بِخَرْبَةٍ[1].

والعجب من الاحتجاج بردِّ عمرو بن سعيد للحديث النبوي، وهو من الأشرار، ثمَّ رد الحديث النبوي بتصلُّفه وتشدقه مضموماً ذلك إلى ما هو فيه من هتك حرمة الكعبة، فالاحتجاج بفعله مشاركة له في بلاياه، ورفع من شأنه عند وجوب الحطِّ عليه، وكان هذا وجه النَّظر الذي عاد إليه المصنِّف، والله أعلم.

(٣/ ٢٩٢ س٣) قوله: ومن ترك نُسُكاً، فعليه دمٌ.

هذا يُروى من حديث ابن عباس موقوفاً ومرفوعاً، أمَّا الموقوف، فلا حجَّة فيه، وأمَّا المرفوع، فضعيف؛ فيه مجهولان، فلا حجَّة على هذا التَّعميم. وكيف يعتمد النَّاس على مثل هذا، فإنَّه لا مستند لهم سواه، وليس في الدِّماء غير ما في كتاب اللهِ، ولم يتعدَّ ذلك إلى موضع آخر بقياس صحيح، وكُتُبُ فقهاء المذاهب مترعة من الدِّماء بلا ذكر دليل يعتمد.

فإن قيل: تعظيم لحرمات الله.

قلنا: المعتبر تعظيم العليم الحكيم، فقفوا عنده، ولا تغلوا في دينكم.

---

(١) كتب فوقها · في «البخاري»: الخربة: الخيانة والبلية. وكتب في الهامش: وقيل: التهمة، وأصلها في سرقة الإبل. قال الشاعر:

والخارب اللص يحب الخاربا

من متن «عمدة» ابن دقيق العيد.

(٣/ ٢٩٣ س٢) قوله: وينعقد الإحرام في غيرها إجماعاً.

في هذا الكلام غموض نقلاً واحتجاجاً؛ لأن القائلين: يصح الإحرام في غير أشهر الحجِّ لم يريدوا الإحرام بالحجِّ قطعاً، إنَّما أرادوا معلَّقاً بالعمرة أو مطلقاً، ويوضع عليها تعييناً أو تحللاً. وآخر الكلام مبين لهذا، وأوَّله يوهم خلافه. ألا تراه جعل حجَّة المجمعين ـ بزعمه ـ الآية الكريمة.

ثمَّ الظاهر أنَّه أراد أن معنى الآية أن الأشهر كلَّها مواقيت للحجِّ، وكأنَّه يقول وقد منع الإجماع من صحَّة غير الإحرام من أعمال الحجِّ في غير أشهره، فيبقى الإحرام. وهذا تكلُّف عظيم، إلاَّ أنَّ له في الكتاب نظائر.

وتحقيق المقام أن تعيين أشهر الحجِّ كتعيين أوقات فرائض الصَّلاة، ولا يصحُّ شيءٌ من أعمال الصَّلاة قبل الوقت، والحجُّ مثلُ ذلك، فإن أحرم بالصَّلاة أو بالحجِّ قبل الوقت، لم يصح؛ لأنَّه تأدية لبعض الأعمال في غير وقتها، ولا فرق بين الأعمال، فلا يصح إحرام قبل الوقت معلَّق بالصَّلاة أو بالحجِّ. أما إحرام بعمرة، أو نافلة صلاة، فأمر آخر. وإذا فرضنا صحَّة الإحرام المطلق، لم يصح وضعه بعد على فريضة الحجِّ أو الصَّلاة؛ لأنَّ التَّعيين لا يصحُّ ابتداءً، فلا يصحُّ بَعْدُ. لا فرق بين الحالين.

ثمَّ الظاهر أيضاً أنَّه وقع للمصنف انتقال ذهنيٌّ من الأهلَّة إلى الأشهر، كما وقع له في قوله تعالى: **﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾** [البقرة: ١٨٥]، وإلَّا فالآية هنا: **﴿يَسألونك عن الأهِلَّةِ. قل: هي مَواقِيتُ للنَّاسِ والحَجِّ﴾** [البقرة: ١٨٩]، فكما لا يلزم أن كلَّ هلالٍ علامة على كلِّ حاجة للنَّاس في دينهم ودنياهم، فلا يلزم مثلاً صحَّة الصَّوم في غير رمضان ـ أعني: الصَّوم المفروض ـ. كذلك لا يلزم أن يكون كلّ هلال دالاً على صحَّة الإحرام للحجِّ في الشَّهر الذي ذلك الهلال علامة له. وهذه معاناة غير مُحتاج إليها، لكن وقوع مثل هذا الصَّنيع من الرَّجل العظيم أوجب بذل الجهد.

(٣/ ٢٩٣ س٥) قوله: لنا قياس وقته على مكانه، وللإجماع على انعقاد الإحرام قبله.

أمَّا القياس، فممنوع الأصل ـ وقد بيَّناه، وممنوع كمال شرطه ولو صحَّ القياس، لكـان العكس أولى، وهـو أن يقال: الآية أصل في تعيين الزَّمان، فيقاس عليه تعيين المكان.

واعلم أن الكلام عليهما يقوِّي تعيينهما مع اقتصار الرَّسول المبلِّغ صلى الله عليه وآلـه وسلم على التَّعيين، وعـدم التقـديم فيهما. فالمحتمل للتقديم لا ملجىء له، فقد كُفينا مُؤْنَةَ هذا التَّكليف بحمد الله تعالى.

وقـد استشعر المصنِّف سؤالاً، وهو أنَّ مذهبه يؤدِّي إلى إلغاء التَّوقيت. فأجاب بأنَّ فائدته كراهة الإحرام في غير أشهر الحجِّ، وهذا من آثار التكلُّف، وإخراج أبلغ الكلام إلى معنى لا طائل تحته.

هذا، وأمَّا الإجماع فهو ما نبَّهناك عليه من الإيهام في أول الكلام، فإنَّه إن أراد انعقاد الإحرام المعلَّق بالحجِّ، فممنوع صحَّته، وإن أراد المطلق والمقيَّد على غيره، فلا حجَّة فيه، فهو نوع من المغالطة، فليتأمل.

فصـــل في الإحرام

(٣/ ٢٩٤ س٦) قوله: إنَّما ينعقد بالنِّيَّة.

قد بيَّنَّا أنَّ كلَّ فعل مقصود منوي، فلا يخرج إلَّا فعل السَّاهي ونحوه، فلا يعقل كون داود ينفيها، ولذا يحكى أنَّه قال له قائل: صور لي كيف يصنع من يريد الإحـرام، فلبس ثوبيه ولبَّى، فقال السائل: صرت محرماً ـ يعني: على أصلك ـ فقال داود: زينت حصرماً، وهل على الحاكي من شيءٍ يوضِّحه، إن حاكي الوضوء أو الغسل، يصـر متطهِّراً عند الحنفيَّة، لأنهم جعلوهما كغسل النَّجاسة، لا يشترط فيه النِّيَّة.

هذا، ثم الـظَّاهر لزوم التَّلبية وتعيينها أيضا، كما قوَّاه الإمام، وهو هدي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ولنا به أسوة حسنة، وقد قال: «خذوا عني مناسككم»، والحمد لله على وضوح الأمر، والاستغناء عن التَّمحُّلات.

(٣/ ٢٩٥ س١٠) قوله: (الإمام ي): والأول أفضل[1]

يعني: الإطلاق؛ لفعل علي. يقال: لم يطلق عليٌّ، بل عَيَّنَ، فإنَّه قال بإحرام كإحرام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

(٣/ ٢٩٦ س٤) قوله: أصحُّهما لا يجزىء، إذ من شرطه التَّعيين.

هذا هو الحقُّ، كلو أحرم بأربع ركعات، ثمَّ عيَّنها ظهراً.

(٣/ ٢٩٧ س٣) قوله: إذا أدخل نُسكاً على نُسك.

ينبغي أن يفصل في هذا بأنَّه إن كان من جنس حجَّتين أو عمرتين، فلا ينعقد الدَّخيل، كما لا تنعقد صلاة وهو في صلاة، أو صوم وهو في صوم.

وأمَّا إذا كانا حجّاً وعمرة، فإدخال الحجِّ على العمرة صحيحٌ باتِّفاق الجمهور، ويصير قارناً، كما هو صريح في حديث عائشة في قصة حجِّها. قال ابن القيِّم: لا نزاع يعلم في جواز ذلك، وهذا يرد نقل المصنِّف للإجماع على الإساءة.

وإن كان العكس ـ وهو إدخال العمرة على الحجِّ ـ فكذلك يجوز عند الحنفيَّة، وأحد قولي (ش)، وإحدى الرِّوايتين عن أحمد. وقد حمل جماعة فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك، وأنَّه أفرد الحجَّ، ثمَّ أتاه آتٍ من ربِّه في العقيق، وقال: قل: حجَّة في عمرة. وهو كلام في غاية الحُسن في الجمع.

ونقض عليهم ابن القيِّم بشيءٍ من رأيهم، وهو أنهم لا يجيزون إدخال العمرة على الحجِّ، وهذا النقض لا يضرُّنا؛ لأنَّا نخالفهم في ذلك، لأنَّهم إنَّما منعوا إدخال العمرة على الحجِّ بمجرَّد الرَّأي. قالوا: لم يستفد من فعل ذلك عَملاً بناءً على ما هو الصحيح، وصريح الأحاديث من الاقتصار على طواف واحد، وسعي واحد. ولذا جوَّزه أبو حنيفة لقوله: «بطوافين وسعيين».

---

(١) في «البحر». أصح.

ونحن نقول بما قادت إليه الأحاديث من جواز القِران، بل ورجحانه كما يأتي، ودلالة الأدلة أعمُّ من أن يحرم بهما دفعة أو مرَّتين. والفائدة والعمل الزَّائد الذي طلبوه من آرائهم لا يغنينا، والفائدة هي المستفادة مس الأدلَّة الدَّالَّة على القِران.

ومقتضى علَّتهم أن يمتنع القِران مطلقاً؛ لأنَّه لا فائدة لضمِّ العمرة، إذا دخل عملها في عمل الحجِّ ترتُّبا في الإهلال أو اقترنا. والقول بأنها تُرفض خلاف صريح قضية عائشة الصحيحة، فلا يلتفت إليه.

وهذا زبدة البحث؛ لأنَّ مقصودي حفظ ما استقرَّ لي بعد البحث، ولو فصَّلت لطال. والأحاديث في هذا معروفة، بعضها في «تخريج» الظَّفاري هذا، وسائرها في مظانِّها لمرتادها. وقد أطنب ابن القيِّم في «الهدي النبوي» في هذه الأبحاث، وأبلغَ وأحسن، وحكى عن شيخه أبي العباس ابن تيمية، وهما من خيار أهل هذا الشَّأن، ويؤخذ من كلامهما ويترك كسائر النَّاس، والله الموفِّق.

(٣/ ٢٩٧ س١٠) قوله: لرواية جابر.

قد استشكل هذا الخبر الإمام في «الغيث» بأنَّ النبيَّ صلى الله عليه وآله وسلم لم يحرم من المدينة، لا في حجةٍ ولا في عمرة، وهذا الحديث أخرجه ابن النجَّار، وغالب أحاديثه الضَّعف. والأصل أنَّه لا أصل لهذا الحديث، والله أعلم.

(٣/ ٣٠١ س٦) قوله: ولا يتطيَّب.

هو لا يتطيب بعد الإحرام اتِّفاقاً، ويدق الفرق بين الاستدامة والابتداء من حيث المعنى، وقد مُنع لبس المورس والمزعفر؛ لأنَّهما طيبٌ، وهو استدامة، ويدل لذلك الحاجّ الشَّعث التفل، والمستديم غير تفل كالمبتدىء، ولكن حديث عائشة صريح، وما هو إلاَّ كالمدافع لمنع المحرم من الطِّيب. وحديث البخاري ومسلم وغيرهما في الَّذي أحرم وهو متضمخ بالطِّيب، ثمَّ قال صلى الله عليه وآله وسلم: «اغسل الطِّيب الذي بك ثلاث مرَّات» صريح في المنع،

إلَّا أنَّهم اعتلُّوا فيه برواية: «واغسل عنك الصُّفْرَةَ»، فالنَّهي لأنَّه خلوق، لا لأنَّه طيب، ويبعدُ هذا أنَّه يلزم أن لا يكون ذلك من الجواب، إذ لا تعلُّق له بالإحرام حينئذٍ، وهو خلاف الظاهر.

وعلى الجملة، فهو محل حيرة، والاحتياط عملاً التَّرك مع التَّوقُّف في الحكم، والله الموفِّق، والظنُّ آبٍ نابٍ عن حديث عائشة، وتأويله غير ممتنع، لكن ما ذكرنا وظيفة الجبان مثلي.

(٣/ ٣٠٣ س٥) قوله: وتستره عن الرِّجال بما لا يباشره.

ظاهر هذا حديث عائشة جواز المباشرة للعذر.

(٣/ ٣٠٥ س١٠) قوله: فإن عدم النعلين، قطع الخف.

قد ورد القطع مرَّة، وسكت عنه في رواية، فإذا بنينا على العمل بالمطلق، قلنا: لا يجب القطع، ويكون فضيلة فقط.

(٣/ ٣٠٦ س١٠) قوله: قلنا: خصَّه القياس.

الجواب: ﴿مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ﴾ [الأعراف: ٣٢]، إنَّما منعهنَّ من القفازين، والنقاب، وما مسَّه ورس أو زعفران، ثم قال: «ولتلبس بعد ذلك ما أحبَّت من الثِّياب معصفراً، أو خزّاً، أو حلياً، أو سراويل، أو قميصاً، أو خفّاً» صحَّحه الحاكم. فما معنى القياس مع التَّصريح بالجواز.

ومن العجائب ما في «الأزهار» من قوله: ولبس ثياب الزِّينة، وهو غلوٌّ وانتماءٌ إلى غير دليل، بل أخذ بأول وهم أنَّ العلَّة الزِّينة، فليحذر ذلك ونحوه التقيُّ، فلا أقبح من هذا الصُّنع.

(٣/ ٣٠٧ س٦) قوله: لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «الحِنَّاء طِيبٌ».

لا ينبغي أن يصحَّ هذا، إذ هو خلاف المعلوم. كيف، وقد قالت عائشة: إنَّ النبيَّ صلى الله عليه وآله وسلم يكره ريحه، ويعجبه لونه.

(٣/ ٣٠٧ س١١) قوله: إلاَّ بالعصفر والفُوَّةِ ونحوهما، إذ هو طيبٌ.

هذا من ذاك، فإنَّه منصوص على جواز لبس المرأة المعصفر مع منعها من الطِّيب، ثمَّ ليس بطيبٍ بالمشاهدة.

(٣/ ٣٠٨ س١٠) قوله: ومنها إزالة سنٍّ أو شعرٍ أو بشرٍ.

مستندهم القياس على منع حلق الرَّأس، ويحتاج هذا القياس تصحيح العلَّة، وظاهر الحاجِّ الشُّعث أنَّه ليس العلة كون الشعر بعضاً منه، وشعرُ البدن ليس بمساوٍ لشعر الرَّأس، فضلاً عن البشر والسِّنِّ، ونحو ذلك، فالوجه الوقوف على ما في القرآن من منع حلق الرَّأس فقط، إذ لا كتاب، ولا سنَّة، ولا قياس فيما عدا ذلك.

(٣/ ٣١١ س١٢) قوله: وما ضرَّ من غيرهنَّ.

لا شكَّ أنَّ تعيين الخمسة في عدة أحاديث تدلُّ على أنَّ ما عداهنَّ بخلافهنَّ، لكن بعض السِّباع في معنى الكلب العقور؛ لغلبة العدو، كالأسد، والضَّبع، والنَّمر، والذِّئب، فلا يكاد يُؤمَنُ ضررها إلاَّ في أمرٍ نادرٍ بأن تكون في قفرٍ لا تجد ما تعدو عليه ممَّا يحترم، كابن آدم وماله، فلا يكون الفرق بين المذهبين إلاَّ أن أحدهما مساواتها بالخمسة، والآخر من باب دفع الصائل.

والأظهر أنَّ ما غلب ضرره، كان قتله من قياس عدم الفارق، وفي معنى الأصل، فيقتل على كلِّ حالٍ، ومالم يغلب، فمن باب الصَّائل. وفي بعض الرِّوايات: «السَّبُعُ العادي»، وهذه الصِّفة تحتمل أنَّها مقيِّدة أو كاشفة، والمقام صالح لهما، وإن كان الأصل المقيِّدة لكثرتها وإفادتها معنى بخلاف الكاشفة، فإنها كالمؤكدة.

تنبيه: المراد بالغراب الأبقع كما هو في رواية ابن حبَّان، وهو لمسلم، والنِّسائي، وابن ماجة من حديث عائشة أيضاً: والمراد بالغراب الأبقع: العُقَاب؛ لأنه ليس في الغراب أبقع، ولذا يُضرب مثلاً لما يلحق بالمحال، وما أنسب أن يُراد به ذلك؛ لأنَّه الضارُّ على الإطلاق بخلاف الأسود البحت الذي يلتقط الحبَّ، وهو المفهوم من الغراب إذا أطلق.

ثمَّ نقول: فمَن مذهبه تقييد المطلق بالمقيَّد، فهذا منه، ومَنْ يمنع ذلك ـ كما اخترناه ـ يقول: الأبقع متيقن، والمطلق يصدق عليه، وما عداه باقٍ على المنع، لا يُقال هذا يطّرد في كلِّ مطلق ومقيَّد، فيضمحلُّ هذا المذهب؛ لأنَّا نقول: إنَّما يكون ذلك لقرائن خارجة تشكِّك في إرادة المطلق، كما نحن فيه، فإنَّ ضرر العُقاب وعدم ضرر الأسود ينتج ما ذكرنا تيقُّن العُقاب، والشَّك في الآخر.

ودليل استعمال لفظ الغراب في العقاب هذا الحديث المذكور، والأصل في استعمال الحقيقة مع صحَّة الحديث كما ذكروا على ما ذكرنا لا يلزم الاطِّراد المذكور.

(٣/ ٣١١ س١٦) قوله: لا خطأ مع تعمُّد الفعل.

هذا هو الأظهر.

(٣/ ٣١١ س١٨) قوله: قلنا: حيث يخالف الأصل.

حاصله أنَّه ليس من باب الاستدلال بالمفهوم في التَّحقيق، وإنَّما القتل المقيَّد بالعمد دلَّ على الجزاء في العامد، ولم يدلَّ على الجزاء في غير العامد، فنفى على الأصل. هٰذا هو التحقيق وإن كان الإمام صرَّح بقوله لمفهوم الآية، وهو هنا مفهوم صفة.

(٣/ ٣١١ س١٩) قوله: فإن كان مملوكاً، ففيه القيمة.

إجماعاً في «القاموس»: الصَّيد: المَصِيد، أو ما كان ممتنعاً ولا مالك له. فعلى هذا، ما ملك خرج عن كونه صيداً؛ لأنَّه ليس بممتنع وله مالك، ويدخل فيه ما لا يؤكل، فإذا خرج بملكه عن كونه صيداً لم يلزم فيه جزاءٌ، ولا يخرج عن ملك المحرم، ويحل أكله للمحرم، ونحو ذلك من الأحكام.

(٣/ ٣١١ س٢٢) قوله: إذ كلُّه مضمون، فكذا بعضه.

يقال: لم يستهلك بعضه كما لو أفزع العبد، فهذا القياس ممنوع الأصل، وممنوع الوصف، إذ لم يستهلك شيءٌ فيهما.

(٣١٢/٣ س٧) قوله: كم أسلم عن خمر.

إذا قلنا: قد خرج بالملك عن كونه صيداً، لم يكن كمن أسلم عن خمر.

(٣١٢/٣ س٧) قوله: وإذا ذبح صيداً، فميتة، إذ ليس ذكاة شرعية، بدليل: ﴿لا تقتلوا﴾.

هذا كلام صحيح؛ إذ الصُّورة الشَّرعية إذا نهي عنها، لم تبق معتبرة شرعاً، إذ المفروض أنَّها لم تزد قيداً، ولا نقصت قيداً، فكيف تكون شرعية ـ أي: معتبرة شرعاً غير شرعية؟ إذ قيد كونها منهية أخرجها عن كونها شرعية معتبرة شرعاً، لكن مَنْ لنا بطرد هذه القاعدة، فإنَّها نقضت في عدَّة مواضع من غير فارق بيِّن، مثل: ذبح الغاصب وبالآلة الغصب، والطَّلاق البِدعيُّ عند الجمهور، ولا تجد الفروق التي يذكرونها إلَّا مجرَّد صور وخيالات، كقول المصنِّف هنا: هذا الأمر يرجع إلى الذَّابح، فإنَّ المعتبر كون الصُّورة شرعية أو لا، وذبح شاة الغير ليس بصورة شرعيَّة نظراً إليها بجميع قيودها؛ لأنَّ الحكم واقع على المقيَّد، فَلِمَ صحَّ ذبح غير المالك، وبسكين مغصوب، وطلاق البدعة، والفروق التي لم يدل دليل على أنَّ مرجع الحكم إليها لا تجدي نفعاً، فإن الحكم يدور على مقيَّد مع قيوده المعتبرة غير الملغاة، فلينظر في تلخيص المسألة الكلِّيَّة.

وقد بيَّنَّا في «أصول الفقه» أنَّ قولهم هذا يرجع إلى الذَّات، وذلك إلى الوصف، وذاك أمر خارج؛ لأنَّ المعتبر ما ذكرنا من مقيَّد بقيود معتبرة، ورجوعه إلى الذَّات، أو الوصف، أو أمر خارج مجرَّد مغايرة غير معتبرة، إذ سوى بينها الاعتبار أو عدمه.

وعلى الجملة، فالمسألة تحتمل طولاً، وكلامهم فيها في الأصول والفروع غير مخلص للناظر لنفسه. ومن ادَّعى شيئاً، فليأتنا ببرهانه، لا بألفاظ سلفه التي هي أشباح بلا أرواح، والله المستعان.

(٣١٣/٣ س٦) قوله: لعموم ﴿ومن قَتَلَهُ﴾.

يجيء في هذا القلب، لأنَّ من يصدق على الجمع كصدقها على المفرد،

والقتل واحد، والمقتول واحد، ولو تعدَّد الجزاء، لما كان مثلاً، وقتل الجماعة بالواحد ممنوع كما يأتي.

(٣/ ٣١٤ س١٤) قوله: قلت: إن صحَّ الخبر، فقوي.

قد صحت الأحاديث في هذا، ومن أصحها وأوضحها حديث أبي قتادة، قال: كنت جالساً يوماً مع رجال من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلَّم في منزل على طريق مكَّة ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أمامنا، والقوم محرمون، وأنا غير محرم عام الحديبية، فأبصروا حماراً وحشيَّاً وأنا مشغول أخصف نعلي، فلم يؤذنوني، وأحبُّوا لو أني أبصرته، فالتفتُّ فأبصرته، فقمت إلى الفرس، فأسرجته، ثمَّ ركبت، ونسيت السَّوط والرُّمح، فقلت لهم: ناولوني السَّوط والرُّمح، فقالوا: لا والله لا نعينك عليه، فغضبت، فنزلت، فأخذتهما ثمَّ ركبت، فشددت على الحمار، فعقرته، ثمَّ جئت به وقد مات، فوقعوا فيه يأكلونه، ثمَّ إنَّهم شكوا في أكلهم إيَّاه وهم حرمٌ، فرُحنا، وخبَّأت العضُد معي، فأدركنا النبيَّ صلى الله عليه وآله وسلم، فسألناه عن ذلك، فقال: «هل معكم منه شيءٌ»، فقلت: نعم، فناولته العضد، فأكلها وهو محرم، وقال: «إنَّما هي طُعمة أطعمكموها الله». أخرجه السِّتَّة: مالك، والشَّيخان، والسُّنن الثلاثة. زاد في رواية لهم: «هو حلالٌ، فكلوه»، وفي أخرى: فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «أَمِنْكُمْ أحدٌ أمره أن يحمل عليه، أو أشار إليه»؟ قالوا: لا. قال: «فكلوا». وفي أخرى قال: «أشرتم، أو أعنتم، أو صدتم»؟.

(٣/ ٣١٥ س١) قوله: قلنا: لا قياس مع الفرق.

يعني للإحرام وعدمه، ولا معنى لذكر خلاف (ش)، ولا للرَّدِّ عليه بهذا؛ لأنَّه تفريع واضح على ما مضى من حِلِّ أكله، فلا فرق عنده. فمثل هذا الكلام شغل للحيِّز، وفي كتب الفروع كثير من نحو هذا، فلْيُسْتَغْنَ عنه.

(٣/ ٣١٥ س٦) قوله: ويضمن قياساً على المحرم.

ثمَّ قال: ويضمن بالقيمة[1]. وكل هذا تلفيق، لا قياس بجامع معلوم، ولا

(١) ٣/ ٣١٥ س٩.

استواء في الحكم، والأصل براءة الذِّمَّة، ولم يصح نصٌّ ولا قياس، وقول الصَّحابي ليس بحجَّةٍ.

(٣/ ٣١٦ س٥) قوله: ويزول الملك بدخول الصَّيد الحرم.

هذا من فروع المسألة التي مضت، وهي تضادّ الملك وكونه صيداً.

(٣/ ٣١٧ س٧) قوله: قلنا: قد ثبت بالقياس[٢].

هذا قياس علىٰ مقيس، وليس بصحيح، بل يجب أن يُقاس على أصل المقيس إن كان الجامع واحداً، وإن اختلف، بطل القياس.

(٣/ ٣١٧ س٨) قوله: ولا شيءَ في ذي الشَّوك لضرره كالفأرة.

هذا القياس فيه فساد الاعتبار للنَّصِّ الصريح المتَّفق عليه من حديث ابن عمر، فإنَّ فيه: «ولا يعضدُ شوكةً».

(٣/ ٣١٨ س٧) قوله: ويحرم رعي البهيمة.

قد جاء استثناء الرَّعي والعلف في ذكر حرم المدينة من حديث عليٍّ عند أحمد وأبي داود، وحديث أبي سعيد عند مسلم، وحديث جابر عند أحمد.

ويلزم مثله في حرم مكَّة، لأنَّه كالتَّفسير للتَّحريم، كقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إنَّ إبراهيم حرَّم مكَّة، وإنِّي حرَّمْتُ المدينةَ ما بين لابَتَيْها، لا يقطع عِضَاهها». الحديث، ونحوه.

وما أبعد أن يكون المسلمون متحفِّظين على إبلهم وغنمهم أن ترعى شَجَرَ الحرمِ وحشيشَه، بل ربما يدعى العلم بخلاف ذلك، فإن أهل الحرم يقتنون الغنم، فهل سمع بمنعهم من الرَّعي في وقت النُّبُوَّة أو بعدها. هذا ما لا يروج ادِّعاؤه. نعم، يمكن الادِّعاء في الخبط للأشجار الكبار إن لم يصح الإذن فيها، أمَّا في الحشيش والرَّعي، فكدعوى خلاف المعلوم.

---

(٢) في «البحر»: قلنا يثبت بالقياس.

(٣/ ٣١٨ س١٠) قوله: ولا فرق بين ما نُبِّتَ وما نَبَتَ بنفسه.

قد اختلفوا في ذلك.

فمنهم من رأى مذهب المصنِّف، فعليه يحرم قطع العنب والتفاح، ونحو ذلك مطلقاً.

ومنهم من اعتبر أن ما نُبِّتَ ولو مِمَّا لا يعتاد أن ينبته الناس جاز قطعه، وإلاَّ لم يجز، وهو قول أحمد.

ومنهم من جعل الاعتبار بكونه ممَّا يُنَبَّت في العادة نبِّت أو لم ينبت، فيجوز قطعه، وهو قول أبي حنيفة، فالعنب في البرِّية يقطع على قول أبي حنيفة، ولا يقطع عند أحمد؛ لأنَّه لم يُنَبَّتْ، والسَّمُرُ[1] إذا نبته الآدمي، يقطع عند أحمد، ولا يقطع عند أبي حنيفة، وفي كتبهم: يقطع المملوك مطلقاً. أمَّا الزَّرع، فيقطع اتِّفاقاً، كالحنطة والشَّعير ونحوهما.

والذي في «الدَّميري» عن مذهب الشَّافعي أن ما لا ينبته الآدميُّون عادة يحرم قطعه مطلقاً، وما ينبتونه إن كان كالحنطة والشَّعير، جاز بلا خلاف، وإن كان كالنَّخل، والكرم، ففيه قولان، أصحُّهما الجواز، فهذا خلاف نقل المصنِّف. و«الخَلى» في كتب اللُّغة: النَّبات الرَّطب. فعلى هذا أخرج منه ما اعتيد قطعه، لظاهر شمول ذلك عصر النُّبوَّة، فيكون تخصيصاً، أو يدَّعي أنَّه خرج من الخَلى عرفاً عامَّاً، فالمتيقن هو الزَّرع والكراث ونحوه، وهو مذهب المصنِّف، إلاَّ أنَّ التَّحديد بالسنة يحتاج إلى دليل يخرجه عن التحكم.

وأمَّا من اعتبر العادة بالتنبيت، فكأنَّه يدَّعي أنَّ قطع المملوك ليس بهتك حرمة، وكأنَّه يرد ذلك إلى أنَّه معتاد، فيعود إلى التخصيص.

وكذلك من جعل العبرة التَّنبيت مطلقاً كأنَّه جعله مملوكاً، فلا هتك في قطعه، كالصَّيد المملوك أو المتأهِّل.

---

(١) هو شجر الطلح، واحدها سمرة.

والحاصل أنَّه يحتاج إلى معرفة اعتياد القطع في العصر النبوي، ليكون تقريراً فيبقى ما عداه. وكلٌّ مناسب ومحتمل، والاحتياطُ الاقتصار على المعلوم، وكأنَّه الحامل للمصنِّف على التَّحديد بالسنة، فيكون مذهبه أحوط المذاهب بهذا الاعتبار، والله أعلم.

(٣/ ٣١٨ س١٢) قوله: «إنَّ الحصى[1] لتناشِدُ من أخرجها من المسجد».

كأنَّه قاس الحرم على المساجد، ولفظة «يوم القيامة» لا نعرفها في الحديث، والظاهر أن المناشدة في الحال، ثمَّ إن لم يحرم، فهو مؤكِّد الكراهة، وقياس الحرم على المساجد لا يبعد جعله من باب الأولى؛ لأن الحرم أشرف من مطلق المساجد، بل هو مسجدٌ كما حقَّقناه.

وأما إخراجَ ماء زمزم، فلما ذكر، غير أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وآله وسلم كان في المدينة لا في الحديبية، ولأنَّه كإخراج فاكهة الحرم وغيرها منه ممَّا هو مُعَدٌّ للاستهلاك.

(٣/ ٣١٩ س٤) قوله: وحرم المدينة كحرم مكَّة.

هذا هو ظاهر الأحاديث، بل صريحها، إلَّا أنَّه قد خصَّ حرم المدينة بإباحة سلب الهاتك ـ كما فعله سعد بن أبي وقَّاص ـ بخلاف مكَّة، فلم يرد ذلك، وقد أسلفنا ما في ضمان جنايته.

(٣/ ٣٢١ س٢) قوله: وبقيع الغرقد... إلخ.

الذي حماه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هو النقيع ـ بالنون ـ قال النووي: هو وادٍ من ديار مُزينة، وقد صحَّفه بعض الأوائل، ظنَّ أنَّه بالباء، وخطأه. والمصنف زاد على التَّصحيف بإضافته إلى الغرقد. وبقيع الغرقد إنَّما هو مقبرة المدينة، وليس فيها ما يُحمى، وكأنَّ المصنِّف ما وصل المدينة، ولو وصلها، لما صدر عنه هذا.

---

(١) في «البحر»: الحصاة.

(٣/ ٣٢٣ س٢) قوله: وفي الوطء بدنة.

اعلم أنَّه كما أنَّ أكثر الكلام فيما يلزم بالجنايات مجرَّد آراء ومناسبات، كذلـك ما في هذا الفصـل إلى ذكـر أنواع الحجِّ، وأيضاً عمدته تقليد بعض الصَّحابة. ولا شكَّ أنَّ التقليد لمن عدم الدَّليل طريق في الجملة، لكن في التفاصيل المعلوم حملها، وفي فساد الحجِّ بالوطء، ولزوم ما يلزم، فيه حديث لا تقوم به الحجَّة، واستدلَّ بعضهم بأنَّه نهى عن الوطء، والنَّهيُ يدلُّ على فساد المنهيِّ، وهذا لا شيء؛ لأنَّه نهى عن الوطء في الحجِّ، ولا معنى لفساد الوطء. وكلامنا في الحجِّ الذي وقع فيه وطء، ولـم يَنْهَ عنه نفسه حتَّى يفسد.

ثمَّ قول الصَّحابة ليس في حكم المرفوع؛ لظهور مسرح آرائهم فيه، وانظر حديث عمرو بن شعيب في «الحاكم» كيف أرسل جدّه عبد الله بن عمرو حين سئل إلى ابن عُمر، ثمَّ إلى ابن عبَّاس، ثمَّ قال للسَّائل: قولي مثلهما، ولم يرو شيئاً، ولا روياهما، إنَّما أخبر كلٌّ عن رأيه، وعادتُهم الرِّواية، إن كان عندهم شيءٌ، وكذلك سائر الروايات، لكن طبق الجمهور في هذه المقامات، وانفرد داود بظاهريَّته يسأل الدَّليل، فلا يجاب، ومن وقف على الأصل وهاب الإقدام بلا مسوغ، لم يكن ظالماً.

(٣/ ٣٢٧ س٢) قوله: وجزاء الصَّيد مثله خلقةً.

المثل أعمُّ من ذلك، وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم في حديث عائشة وكسرها الإناء، ثمَّ سؤالها: ما كفَّارة ذلك؟ فقال: «إناءٌ مثل إناءٍ، وطعامٌ مثلُ طعامٍ». أخرجه أبو داود والنِّسائي. والسُّؤال عامٌّ، والجواب مثله.

وكذلك يلزم في قضاء القرض القيمي، وأصل المثل ما يسدُّ مسدَّ غير، فإذا أطلق عينه العرف والمقام بأنَّه السَّدُّ في المقصود، ولا شكَّ أن الجنس أقرب من القيمة.

وأمَّا المماثلة الصورية، فلم يُعهد ذلك في الشَّرع، ولا في العرف، ولم يرد على لسان الشَّارع حتَّى يكون تعبُّداً، وآراءُ بعض السَّلف ليست بحجَّة ما لم يَصِرْ إجماعاً، سيَّما فيما ليس فيه نصٌّ شرعيٌّ.

وقد رجع الجميع إلى القيمة حيث لا مثل في الصُّورة، وهو حجَّة عليهم؛ لأنَّ المثل في الآية واحد. وإذا فهمت هذا، فهمت ما في كلام المصنِّف مِنْ جعل الدَّعوى دليلًا، وغير ذلك.

والقول بأنَّ القيمي يضمن بجنسه مِنَ القيميَّات قولُ عطاء، والحسن، وشريح القاضي، والطَّحَاوي، وسيأتي في الغصب.

ومن أغرب الصور: ضمان الحمامة بشاة، فقال بعضهم: للتماثل في العب. وإنْ لم يكن هذا تكلُّفاً، فما التَّكلُّف؟.

(٣/ ٣٢٩ س١) قوله: قلنا: بل عموم قوله تعالى: ﴿فجزاءٌ﴾.

هذا من أوضح أمثلة ما لم نزل نكرره أنَّهم يلغون قيد الكلام المقيّد، ويستغنون بالمطلق حين يدعوهم داع إلى ذلك، ويسلكون الصِّراط عند عدم الدَّاعي، بل يختلفون فيما لا يُحصى، فيستند أحدهم إلى المطلق، وينكر عليه المقيَّد.

فقوله هنا: عموم قوله: ﴿فجزاءٌ﴾.

قلنا: إنَّما قال الله بكلام تامٍّ مجموع من مطلق هو جزاء وقيد هو مثلما قتل، وأردفه ببيان أنَّه من النعم. فاقتصاركم على لفظ جزاء كالاقتصار على حرف واحد، كالجيم من جزاء، ومقصودنا من هذا توضيح القاعدة المنكرة.

(٣/ ٣٢٩ س٥) قوله: فإذا تعذَّر، قُدِّر وقُوِّم.

أما ما له مثل وتعذَّر ـ أي: لم يحضر ـ فيمكن ذلك فيه، فأمَّا ما لم يخلق الله له مثلًا من النَّعم ـ كالجرادة، فكيف التَّقدير، هل يقدِّرُ أن الله تبارك وتعالى خلق بعيراً وبقرة، أو شاة مثل الجرادة، أم كيف هذا التقدير صوَّروه لنا؟

(٣/ ٣٢٩ س٦) قوله: كالعشر عن شاة التَّمتع.

يقال: وقد عدل الشَّاة بثلاثة أيَّام في الخالق للأذى.

وأيضاً لا يعرف الطَّعام إلا بالقيمة، وإلَّا لزم التسوية بين الكبير والصَّغير ـ كالنعـامة والجرادة ـ وبعد التقويم بالطَّعام، ولو بواسطة الدراهم يعرف عدل الصِّيام بالـطَّعام بمثل كفَّارة اليمين وكفَّارة الحلق والظِّهار، ولو اختلفت، فإنَّه يُقـدَّم أحدها بدليله. وقد بسطنا هذا في «الإتحاف على الكشَّاف» في سورة المائدة. والله الموفِّق.

بـــاب
والحجُّ إفرادٌ وقِرانٌ وتمتُّعٌ

(٣/ ٣٣٠ س١٢) قوله: وهو تعبُّدٌ لا يسقط به دم الإحصار.

في لفظ الحديث: «فإن لك على ربِّك ما استثنيت»، وفي رواية لأحمد: «فإذا حبست أو مرضت، فقد حللت من ذلك بشرطك على ربِّك عزَّ وجلَّ». ودمُ الإحصار إنَّما هو للتَّحلُّل، وهذه حلَّت بغير اختيارها، وليت شعري: ما الحامل على مثل هذا؟.

الوقـــوف بعرفـــة

(٣/ ٣٣٢ س٤) قوله: وندب القرب من مواقف الرَّسول صلَّى الله عليه وآله وسلَّم.

الأولى موقف؛ لأنَّه لم يتعدَّد، ولذا أعاد الضمير إليه مفرداً بقوله: إذ هو موقف الأنبياء قبله: فأمَّا كونه موقف الأنبياء، فيحتاج إلى نقل، ولا نعلمه، ولا نظنُّه.

ثمَّ كيف يكـون هذا النَّـدب مع قوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «وقفتُ هاهُنـا، وكلُّ عرفة موقف». وكذلك قال في وقوفه بمزدلفة ونحرهُ بمنى. رواه أحمد، ومسلم، وأبو داود، ولفظه عن جابر: أنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «نحـرت هاهنا، ومنى كلها منحر، فانحروا في رحالكم. ووقفت هاهنـا، وعـرفـة كلُّها موقف، ووقفت هاهنا، وجمع كلُّها موقف». يريد عدم اختصاص ذلك المحل، وإنَّما هو بعض من الأبعاض التي لا بدَّ من أحدها.

ومن هذا سلوكـه الـطريق التي تخـرج إلى بين العلمين، فإنَّها المسامتة لموقفه الذي وقف فيه، فلا يُعلَّل سلوكه إيَّاها، ولا يؤخذ منه فضيلة.

وكذلك نحو هذه الأشياء، فليتأمل، فإنَّ النَّاس قلَّ نظرهم في نحو ذلك.

فإن أرادوا شبه التَّبرُّك بما اتَّفق له صلى الله عليه وآله وسلَّم، كان شيئاً، لكنَّه لا يقتضي الندبيَّة التي شأنها الرُّجحان؛ لأنَّه صلى الله عليه وآله وسلَّم لم يفعل ذلك لرجحانه، بل لأنَّه أحد الأبعاض الَّتي لا بدَّ منها. والتَّأسِّي إنَّما يكون بفعل الشَّيءِ على وجه فعله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فإذا فعل شيئاً ـ لا لخصوصه ورجحانه ـ لم يكن المخصِّص له متأسِّيَاً.

(٣/ ٣٣٢/ س٣) قوله: لنا قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «مَنْ وقف».

هذا الحديث هو الذي احتجَّ به الحنابلة على صحَّة الوقوف قبل الزَّوال. والحديث عن عروة بن مُضَرِّسٍ بن أوس بن حارثة بن لامٍ الطَّائي، قال: أتيت النبيَّ صلى الله عليه وآله وسلَّم بالمزدلفة حين خرج إلى الصَّلاة، فقلت: يا رسول الله، إنِّي جئت من جبلي طيىء، أكْلَلْتُ راحلتي، وأتعبت نفسي، والله ما تركت من حبل إلَّا وقفت عليه، فهل لي من حجٍّ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلَّم: «من شَهِدَ صلاتنا هذه، ووقف معنا حتَّى ندفع ـ وقد وقف قبل ذلك بعرفة ليلاً أو نهاراً ـ فقد تمَّ حجُّه، وقضى تفثه». رواه أحمد، والسنن الأربعة، والحاكم، والدَّار قطني، والبيهقي.

قال أبو البركات ابن تيمية في «المنتقى»: وهو حجَّةٌ أنَّ نهار عرفة كلَّه وقت للوقوف. انتهى.

فاستدلال المصنِّف بهذا الحديث على ردِّ مذهب الحنابلة لا وجه له، لكن استدلالهم أيضاً غير صحيح؛ لأنَّ النَّهار مطلقٌ، فيحتمل أن يراد به كل النَّهار، وأن يراد من وقت الظُّهر، وفعله صلى الله عليه وآله وسلم، وإن لم ينف ما قبل الظُّهر، لكنَّه منتفٍ بعدم الدَّليل، سيَّما مع أنَّه صلى الله عليه وآله وسلَّم في مقام التَّعليم، كما قال: «خُذوا عنِّي مناسككم»، ولم يَرد عنه في أوَّل النَّهار فعلٌ ولا صريح قولٍ.

عروة بن مُضَرِّس وأبوه وجدُّه ذوو رآسة في طيىء كبرى، نحو عدي بن حاتم وأبيه.

والحبل ـ بالمهملة والموحدة ـ: الرَّمل المستطيل. ذكره الجوهري.

والتَّفَث ـ بمثنَّاه، ثمَّ فاء، ثمَّ مثلثة ـ قال الأزهري: لا يعرف من كلام العرب إلَّا من قول ابن عباس وأهل التَّفسير. قال: وهو الأخذ من الشَّارب، وقص الأظفار، ونتف الإبط، وحلق العانة. وقال النَّضر بن شميل: التَّفث في كلام العرب: إذهاب الشَّعث. انتهى من «البدر المنير».

(٣/ ٣٣٤ س٣) قوله: قلنا: خالف وقت إضافته صلى الله عليه وآله وسلم، فلزمه.

لو اقتصر على اللَّيل، لما لزمه، فهب أن وقوفه النَّهار بطل. والظَّاهر مذهب (ش) في الصورتين، ومن وقف النَّهار، لم يترك نسكاً، وإلَّا لزم أن لا يصحَّ حجُّه؛ لأنَّ النُّسك هنا هو الوقوف، وكونه في النَّهار أو في اللَّيل لا يطلق عليه نُسك بانفراده، فلم يصدق عليه الحديث مع عدم صحَّته كما تقدم.

(٣/ ٣٣٤ س٧) قوله: إذ الغلط به نادر.

قال بعضهم: لم يتَّفق إلَّا للمغيرة بن شعبة ـ وكان أميراً على أهل ولايته من العراق ـ ولم يوافقه النَّاس.

وأقول: قد اتَّفق لنا ذلك بواسطة أنَّه حجَّ بعض كُبراء الرُّوم وهم يحبُّون أن تكون عرفة يوم الجمعة، فأحبَّ موافقته القاضي والشَّريف بركات، واستشهدوا ناساً من المغـاربة، وهم مشهورون بالتَّهالك على ذلك، بحيث يُتَّهمون في شهادتهم عند أهل مكَّة.

وقد قيل في صنع المغيرة: إنَّه كان له عرض دنياوي ونوع منافسة، وما أبعد أن يصدر هذا عمَّن يريد الحجَّ على الحقيقة، فإنَّه فوَّت على نفسه المفضول، ولم يحصل للأفضل بزعمه.

وذكر لي بعض المغاربة أن ذلك إنَّما يفعله ناسٌ أُجراء قد شرط لهم زيادة في الأجرة إن اتَّفق أنَّ الوقوف يوم الجمعة. وقد ذكرت في «الأبحاث المسدَّدة» كيفية انخداعنا وتقصيرنا في ذلك. نسأل الله العفو والعافية.

نعم، لا شكَّ أنَّ العمل بالظَّنِّ مخلص كنظائره، لكن مع انكشاف الخطأ في الصُّورتين يحتاج في جميع الصُّور التَّكليفيَّة إلى طرد قاعدة، أو بيان فروقٍ وعلَّةُ عدم أمن الغلط ثانياً عليلة، لا تقوم حجَّة، ولا فرق بين الثَّامن والعاشر، لأن المفروض أنَّ الوقوف كان بالاجتهاد. والله الموفق.

المبيت بمزدلفـــة

(٣/ ٣٣٥ س٤) قوله: ولو خشي فوتهما للخبر.

ليس بصريح في صورة النزاع، وهي حيث خشي الفوت، ويلزم ـ لو علم ـ أنَّه لا يدخل عرفات إلَّا قبل الفجر بلحظةٍ لبُعْدِ المسافة، سواءً كان في جهة مكَّة، أو في جهة أخرى أن لا يصلي وهو بعيد جدًّاً إفراطٌ يقابل تفريط الشَّافعيَّة حين قالوا الجمع للسَّفر، فتراهم يصلُّون المغرب في عرفات. وما أقبحها بدعة، وهلَّا قال صلى الله عليه وآله وسلم لأهل مكَّة: صلُّوا المغرب لوقتها، فإنَّا قومٌ سفر؟.

(٣/ ٣٣٥ س٦) قوله: وكثرة العامل.

أمَّا في صورة النِّزاع ـ وهو مع خشية الفوات، فلا يتيقَّن الكثرة، وقد لا يتيقَّن صورة فذَّة؛ لأنَّ المسألة في ذاتها في غاية النُّدرة، فهو شبه مغالطة؛ لأنَّ كثرة العامل إنَّما هو مع عدم خشية الفوت.

(٣/ ٣٣٦ س٢) قوله: والمبيت بمزدلفة فرض لا ركن.

من أوضح الدَّلائل على ذلك أنَّ وقت الوقوف ممتدٌّ إلى آخر جزءٍ من الليل بالاتِّفاق. فإذاً من يقف كذلك، إمَّا أن يتمَّ حجّه، فليس مزدلفة بركن، أو لا يتمُّ، فشرعيَّة بقاء وقت الوقوف إلى آخر جزءٍ من اللَّيل عبث إن لم يكلَّف الإتيان بالمبيت، وإن كلِّف، فتكليف ما لا يُطاق.

وقد أغرب ابن القيِّم، فقال: يكون الوقت للأمرين، وتضيقه عن أحدهما لا يلزم منه كونه غير وقت الآخر، وليته تنزَّه عن هذا التَّهافت ونَزَّه «الهدي النبوي»، لكن ليخبرك أنَّه بشرٌ.

ثمَّ هاهُنا دقيقة لم أرَ من تنبَّه لها، وهو أنَّ استدلال مَنْ جعله ركناً مع شذوذهم، فاستدلالهم بهذا الحديث مدخول، إذ حضور صلاة الفجر لا يلزم منه المبيت.

نعم، لا يرد جميع ما ذكرنا على من جعل الرُّكن الوقوف بعد الفجر، وإن كان أشدُّ من الخلاف الأوَّل. هذا على نقل المصنِّف أنَّه خالف في المبيت قوم، وفي الوقوف بعد الفجر آخرون، والمشهور ذكر الأوَّل فقط، وجعل ابن القيِّم المبيت والوقوف شيئاً واحداً لم يفصِّل الخلاف، فيلزم على هذا النقل ما لزم في المبيت وحده.

نعم، لم يذكر المصنِّف اختلاف الشافعية: هل المبيت واجب أو مستحبٌّ؟ وهو صريح في كتبهم. وبعضهم يقول إنَّه ركن، وهو قول ابن بنت الشَّافعي، قال الدُّميري: وأشار ابن المنذر إلى ترجيحه، وزعم ابن القيِّم أنَّه قول ابن عباس، وابن الزبير، والنَّخعي، والشَّعبي، وعلقمة، والحسن البصري، والأوزاعي، وحمَّاد بن أبي سليمان، وداود الظَّاهري، وأبي عبيد، وابن جرير، وابن خزيمة.

وإذا كان عمدتهم خبر ابن مضرِّس، فقد عرفت أنَّه لا دالة فيه، وأنَّه يلزم من هذا المذهب المحال الذي قدَّمناه.

وفي المسألة التَّفريط والإفراط ـ أعني: جعل المبيت ركناً أو استحباباً ـ وخيار الأمور أوساطها. وقد جمع الثلاثة مذهب الشافعي كما سمعت.

المشعر

الأظهر من تتبُّع الاستعمال أنَّ «المشعر» و«المزدلفة» و«جمع» ثلاثة أسماء لموضع واحد، هو ما بين مأزمي عرفة وبطن مُحَسِّر مع صفحتي الجبلين من أيمن وأيسر، وما تضمَّنه ذلك، وقد ذكر ابن عبد البرِّ ما ذكرناه.

وقال الزمخشري: هو قُزح أو المزدلفة جميعها، وقال: قزح: هو الجبل الذي يقف عليه الإمام وعليه الميقدة، ولا وجود لهاتين العلامتين اليوم.

وقال النَّووي: فإذا صلوا الصبح، دفعوا متوجهين إلى منى، فإذا وصلوا قزح ـ بضم القاف، وفتح الزَّاي ـ وهو آخر المزدلفة، وهو جبل صغير، وهو المشعر الحرام. ثمَّ قال: وقد استبدل النَّاس بالوقوف على قزح الوقوف على بناءٍ مستحدث في وسط المزدلفة، ثمَّ صحَّح أنَّها تحصل السنة بذلك لما في «صحيح مسلم» عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، قال: «جمع كلُّها موقف»، فهذا نصٌّ صريح أن جَمْعاً اسم للمزدلفة كلِّها بلا خلاف. انتهى.

وقد اضطرب فهم النَّاس للمشعر حتَّى قال عبد الرَّحمن بن الأسود: لم أجد أحداً يخبرني عن المشعر الحرام.

وظاهر الكلام اختلافهم في تعيين قزح أيضاً. ألا ترى إلى قول الزَّمخشري الذي يقف عليه الإمام، وأيضاً وقف النبيُّ صلى الله عليه وآله وسلَّم. والنووي يقول: في آخر المزدلفة، وكلام المصنِّف يشبه كلام النووي.

واعلم أنَّ النَّاس جعلوا المبيت بمزدلفة والوقوف بالمشعر أمرين، كما هو صريح في هذا الكتاب. والظَّاهر أنَّه شيءٌ واحد، وأنَّ المشعر المزدلفة كلها، وأن المراد بالذِّكر في الآية كلّ ذكر، وأن الوقوف بعد صلاة الفجر إلى الإسفار.

والدُّعاء من جملة وظائف جمع والدُّعاء والذكر المطلوب فيها، والآية الكريمة، وفعل النبيِّ صلى الله عليه وآله وسلم مطابق لهذا، غير مخالف.

هذا إن شاء الله تعالى معين التَّحقيق، وظاهر الأمر، ولا يُعدَل عنه، ولا حامل على ما سواه، والله الموفِّق.

واعلم أنَّ المزدلفة فيها سعة، إنَّما يقف النَّاس في وسطها، وتفضل عنهم في جوانبها، سيَّما إلى أسفل. ولذا بنوا المحل الذي ذكره النووي ليكون مجمعاً للوقوف بحذاه، وهو مسجد، وله منارة. والجبل الذي ذكره النووي لا يُعرف اليوم، ولا يذكر، ويقال: إنَّ قزح هو الجبل المحاذي للبناء المذكور إلى جهة الغرب هو معتاد لإيقاد النيران فيه، وهو في جانب متَّصل بالجبل. وهناك جبيل في وسط الوادي فوق البناء المذكور يحتمل أنَّه قزح. وكل هذه الأمور غير محقَّقة.

قـال النووي : واعلم أنَّ بين منى ومكَّة فرسخاً ، ومزدلفة متوسطة بين عرفات ومنى ، بينها وبين كلٍّ واحدٍ منهما فرسخ ، وهو ثلاثة أميال . هكذا قال .

وفي حديث الفضل في «مسلم» التَّصريح بأنَّ محسِّراً من مِنى . فعلى هذا لا واسطة بين مزدلفة ومنى ، فليحقق .

(٣/ ٣٣٦ س٩) قوله : وندب أخذ الحصيات منها ، كفعله صلى الله عليه وآله وسلَّم .

الظَّاهر من حديث الفضل أنَّه إنَّما لقط للنبي صلى الله عليه وآله وسلَّم سبع حصيات ، لا سبعين ، وكـأنَّـه أيضـاً لأن أسفـل المزدلفة يتيَّسر فيه الحصى ، بخلاف ما بعد محسرٍ؛ لأنَّه رمل ، فبعد اللتيا والَّتي تتمّ السنة في السَّبع .

(٣/ ٣٣٧ س١) قوله : وندب غسلها لفعله صلى الله عليه وآله وسلم .

الظاهر أنَّه لا أصل لغسله صلَّى الله عليه وآله وسلم ، فإنَّما لقطها الفضل ، فأعـطاه . قال : فلمَّا وضعها في يده ، قال : «بأمثال هؤلاء ، وإيَّاكم والغلوّ في الدِّين ، فإنَّما هلك من كان قبلكم بالغلوِّ في الدِّين» .

ولقد كرهت للشَّافعي حين قال : ما في هذا سُنَّة ـ يعني : الغسل ـ مع أنِّي ما أزال أفعله وأستحبُّه .

نعم ، قال في «الغيث» : حكى الهادي أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وآله وسلَّم أمر بغسلها ، والله أعلم .

(٣/ ٣٣٩ س٣) قولـه : قلنـا : وقـال صلى الله عليه وآله وسلَّم : «حتَّى تطلعَ الشَّمس» ، فحملنا الأوَّل عليه جمعاً بين الأدلَّة .

لكن اللازم منه أن يكون أول وقته طلوع الشَّمس ، ولا ينافيه تأخُّره صلى الله عليه وآله وسلَّم حتَّى يكون مسمَّى الضُّحى ، إذ القول الصريح مقدم لعدم احتماله ، لكن لا يوافق ذلك الدُّعوى ، وهي أنَّ أوَّل الوقت الضُّحى .

وكـذلـك في التَّعبيرَ بالإصبـاح عن طلوع الشمس ، إذ معنى «حتى

تصبحوا»: حتى تدخلوا في الصَّباح، والدُّخول يحصل بأوله لا بآخره، وهو طلوع الشَّمس مثلاً، ولو صحَّ إطلاق الإصباح على ذلك.

وأما احتجاج الشافعية بترخيصه صلى الله عليه وآله وسلم لأُمهات المؤمنين: سودة، وأم سلمة، وأم حبيبة، فلا يلزم في الرُّخصة أن تعُمَّ من ليس في معناهنَّ. ولقد نافاهم مذهب أمِّ المؤمنين عائشة حين حملت الرُّخصة على الشَّخص المعيَّن، وقالت ـ وقد روت حديث سودة ـ: وددتُ أنِّي استأذنتُ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلَّم كما استأذنتِ. وكانت لا تفيض إلاَّ مع الإمام.

وقد جعل المصنِّف مذهب الشَّافعي أنَّ أول وقت الضُّحى، وليس كذلك، بل أوَّل وقته نصف الليل، ولو لغير عذر. والمستحب بعد طلوع الشمس. ومثله مذهب أحمد حسبما في «منتهى الإرادات». وفي كتب الخلاف خلاف عنه، وكأنَّها روايات اختار أصحابه منها ما ذكر.

ثمَّ هذا خلافهم في أوَّل وقت هذا الرَّمي، وأمَّا في سائر الأيَّام، فالواجب الاتِّباع فيه، ولم يرمِ صلى الله عليه وآله وسلم فيها إلاَّ بعد الزَّوال.

وأمَّا آخر كلِّ رمي، فما ظهر وجه في التَّخصيصات والمذاهب المشهورة كالمتَّفقة على صحَّة الرَّمي إلى آخر أيَّام التشريق وإن اختلفوا: هل أداء أم قضاء، وهل يلزم دم في التَّأخير أم لا؟.

وفي «الغيث» قال (ش) في أحد قولين: إنَّ أيَّام الرَّمي كلَّها كيوم واحد، فلا يلزم دم لتأخير رمي اليوم الأوَّل إلى الثَّاني، وكذلك سائرها. ومثل هذا القول في «الزَّوائد» عن الناصر وأبي يوسف ومحمَّد.

(٣/ ٣٣٩ س٧) قوله: وقيل: إلى الغروب[١]. لنا ما مرَّ.

ما عرفت علامَ هذه الإحالة، وقد بيَّض له الشَّارح ابن مرغم، ولعلَّ الإشارة إلى رميه صلى الله عليه وآله وسلَّم ضُحى، لكنَّه لا يتمُّ بذلك امتداد الوقت إلى فجر ثاني النَّحر، وليس مثل هذا من موضوع الكتاب، بل هو من صنيع الكتب

---

(١) في «البحر»: وقيل: الغروب.

المجرَّدة عن الأدلَّة، والاكتفاء بنقل الأقوال. وفي الكتاب كثير من هذا ما أدري كيف وقع من المصنِّف، فليتنبه له في مواضعه.

(٣/ ٣٤٠ س١) قوله: لقوله صلى الله عليه وآله وسلَّم: «بمثل هذا فارموا».

لفظ الحديث: «بأمثال هؤلاء». وحقَّق المراد أيضاً في الرِّوايات الأُخر أنَّها مثل حصى الخذف، فالمراد ـ قطعاً ـ بيان المقدار، لا بيان جوهر أجسامها، فلا فرق بين حجر الياقوت والزُّمرُّد وسائر الأحجار النَّفيسة، وبين الأحجار المتَّفق على الأمر بها. ولعلَّ أبا حنيفة يمنع تسمية المنطبع حجراً، وليس ببعيد، وإن صحَّ عن داود ما ذكر، فقد ناقض الظَّاهرية هذه المرَّة، وكأنَّه اعتبر صدق الرَّمي دون ما يُرمى به.

(٣/ ٣٤٠ س٩) قوله: والقصد إصابة الجهة لا العين.

هذا نحو ما قيل في القبلة، والتَّحقيق أنَّ المراد العين، ولا يتحقَّق اعتبار الجهة إلَّا أن يكون بزيادة التَّحرِّي في السَّمت كما ذكر المصنِّف في «الغيث» هناك، وليس بذاك أيضاً.

واعلم أنَّه لم يَرِدْ حفظ المرمى بالمساحة والتَّحديد، بل اعتمد على التَّوارث فيه جملة، ثمَّ قد أَحدث في كلٍّ من الجمار بناء، فإمَّا أن يكون في نفس الأمر قد استغرق المرمى، وإمَّا أن يكون دونه. والظَّاهر ـ إن شاء الله ـ الثَّاني؛ لأنَّه ضيق يبعد لو فرض عدمه أن يتوارد النَّاس على مقداره، وعلى الأوَّل لو فرض الوقوف على شيءٍ أعلى من البناء ورمى إلى أعلاه صحَّ، كما لو حفر إلى أسفل ورمى إليه كما نقوله في استقبال الكعبة؛ لأنَّ المراد هذا الحيِّز أعمُّ مِنْ أن يحلّه شيءٌ أم لا، أو نقول: غير مقيَّد بحلول شيءٍ فيه. والظاهر نفوذه من الثَّرى إلى الثُّريَّا.

وأمَّا قصد الجهة مع عدم نفوذ الأحجار إلى المرمى على هذا الغرض فمشكل، وعلى الاحتمال الثَّاني: الأولى الرَّمي إلى ما لا يلاصق البناء من الأرض؛ لأنه المرمى المعلوم، وإن رمى إلى نفس البناء، فهو كما لو رمى إلى الهواء فوق المرمى وقصده، ونفذ الحجر إلى البعد، وهل يصحُّ ذلك؟ فيه شكٌّ، ولا يساوي ما قدَّمنا من الرَّمي من فوق البناء، والله أعلم.

(٣/ ٣٤٢ س٣) قوله: ويكره أخذها من الجمرة.

هذا حسنٌ، لكنه ينافي قوله أوّلاً: لا يجزىء ترديد واحدة[1].

(٣/ ٣٤٢ س٥) وقوله بعد: ولا المستعملة.

وأما إجزاء المستعملة، فقد سلف لنا في الطّهارات بطلان أثر الاستعمال، فهنا أولى، والظّاهر في المتنجّس الكراهة، ولا دليل على المنع.

وأمّا المغصوب، فالمنع كما يستفاد ممّا تقدّم في الطهارة والصّلاة.

(٣/ ٣٤٣ س٨) قوله: ولترحُّمه على المحلِّقين ثلاثاً، وعلى المقصِّرين مرّة.

هذا الدُّعاء وقع منه صلى الله عليه وآله وسلّم في الحُديبية حين أمرهم بالإحلال، وفي حجّة الوداع حين أمر مَنْ لم يكن معه هدي أن يجعلها عُمرة، وصرّح بأن العلّة أنّهم لم يشكُّوا ـ يعني: أنَّ الذي حلق نفذ فيما أُمِرَ به جادّاً، والمقصِّر قصّر متردِّداً، فإذا كان الدُّعاء منوطاً بالوصفين، فكيف يعمُّ من لم يتّصف بأيِّهما؟.

فإن قلت: هذا من الأخذ بعموم اللّفظ مع خصوص السّبب.

قلت: لو سلّمنا عموم اللّفظ، لكان كذلك، ولكنّا لا نسلّمه هنا.

وتحقيقه: أنَّ ما ورد كذلك:

فإمّا أن توجد قرينة على الخصوص اقتصر عليه، ولا يتعدّى إلى غير المخصوص إلاّ بدليل، كنحو القياس بعدم الفارق.

وإمّا أن تدلّ قرينة على العموم، كقولك: هؤلاء أحسنوا إليَّ، والله يحبُّ المحسنين، عمل بالعموم ولا شكَّ.

وإمّا أن لا تدلّ قرينة على أيٍّ من الأمرين، فمسألة الخلاف، والظّاهر العمل بالعموم.

---

(١) ٣/ ٣٤٠ س٦.

ومسألتنا هذه من القسم الأوَّل، لا سيَّما مع التَّصريح بالشَّكِّ وعدمه، فهو فارق بينهم وبين من لم يعرض له ما عرض للصَّحابة.

ثمَّ لا شكَّ برجحان الحلق للاتِّباع، ولأنَّه أبلغ في العبادة، وهل يشملهم شمة من هذا الدُّعاء النبوي. ما ذلك على الله بعزيز، وإنَّما الأسباب حيل على فضل الجواد الكريم.

وقد أخرج أبو نعيم من حديث جابر بن الأزرق الغاضري حديثاً في آخره: فتعلَّقه النَّاس من عند العقبة مِنْ مِنى حتَّى كثُروا عليه، فيسألونه ولا يكاد واحد يصل إليه من كثرتهم، فجاء رجل مقصِّر شعره، فقال: صلِّ عليَّ يا رسول الله، فقال: «صلَّى اللهُ على المحلِّقين»، ثمَّ قال: صلِّ عليَّ، فقال: «صلَّى اللهُ على المحلِّقين»، فقالهُنَّ ثلاثَ مرَّات، ثمَّ انطلق، فحلق رأسه، فلا أرى إلَّا رجلاً محلوقاً. فإذا ثبت هذا الحديث، ففيه الحجَّة على العموم، والله أعلم.

(٣/ ٣٤٣ س٩) قوله: (ي) ويجزىء النَّتف.

لم يتعرَّض المصنِّف لردِّ هذا، وهو حقيقٌ أن يُرَدَّ، والإمام (ي) أخذه من كُتب الشَّافعية، وقد غَلَوْا هنا وفي الطَّهارة، وعطَّلوا معنى الحلق والمسح، وقالوا: يكفي بعض شعره على قولٍ، أو ثلاث على قول. وقالوا هنا ـ كذلك ـ: يزيل ثلاث شعرات أو بعض شعره، ولو نتفاً أو تحريقاً، وعلَّلوا بما قال هنا، إذ القصد الإزالة، ففاتوا أهل الرَّأي، وردُّوا الاتِّباع وصريح اللَّفظ باسم الحلق والمسح، وما كان ينبغي لأحدٍ أن يغترَّ بهم في هذا، وهلَّا قال المصنِّف: قلنا خلاف المشروع كما قال في غيره ممَّا فيه غموض كدفع الأحجار السَّبع مرَّة قال: لا تجزىء عن واحدة؛ لأنَّه خلاف المشروع.

(٣/ ٣٤٤ س٤) قوله: «فهو ميت»، والميت يُدفن.

فيه مغالطة، وكان يلزم أن يكون الشَّعر نجساً.

(٣/ ٣٤٤ س٦) قوله: أو الرَّمي بأوَّل حصاة.

في حديث ابن عبَّاس عند أحمد: «إذا رميتُم الجمرة، فقد حلَّ لكم كلُّ

شيءٍ إلَّا النِّســاء». وفي حديث عائشــة: «إذا رميتم وحلقتم». والـظَّاهـر أن المعنى: إذا فعلتم الرَّمي المشروع، وهو الرَّمي بسبع حصيات، فالتَّعليق بالرَّمي بحصاة واحدة نظراً إلى صدق الاشتقاق بحسب الوضع بعيد جدًّا، وهو مثل: إذا صمت رمضان، وجبت عليك الفطرة ليس المراد مسمَّى الصَّوم في مسمَّى رمضان ألا ترى أنَّه لم يعلق حكم بالحجر الواحد، فلم يسقط الرَّمي بذلك، فلا يسقط إلَّا بفعل الجميع أو الأكثر عند من زعمه، فالظَّاهر أنَّ هذا القول في غاية الضَّعف، وكان عزوه هناك إلى السَّيِّد ليتحمَّل عهدته شكًّا فيه من المصنِّف.

(٣/ ٣٤٤ س١٠) قوله: إذ ما حرم بالإحرام... إلخ.

هذا من القياس الذي لا يحتاج في معرفة سقوطه إلى غير معرفة صورته، وقد قال الله سبحانه: ﴿ثمَّ ليقضوا تَفَثَهُمْ﴾ [الحج: ٢٩] والحلق منه، أو هو هو، والأمر يقتضي الوجوب.

وأيضــاً لو كان مبــاحــاً، لما فضل بعض أنواعه على بعض، إذ لا معنى للمفاضلة بين أمرين لا فضل لأيِّهما أصلاً، وقد فضل الحلق على التَّقصير.

وأيضــاً قوله صلى الله عليه وآله وسلَّم: «ليس على النِّساء الحلق، على النِّســاء التَّقصير»، فإن «على» يقتضي الـوجوب عليهنَّ، ولا فرق بينهنَّ وبين الرِّجال، فانظر كيف احتج المصنِّف للخصم بـ ﴿محلِّقين رؤوسكم﴾ ليسهل الرَّدُّ، وترك ما ذكرنا مع وضوحه، وقد نبهناك على مثله.

طــواف القـــدوم

(٣/ ٣٤٥ س٩) قوله: وهو فرض، لقوله تعالى: ﴿وليطَّوَّفوا﴾.

أمَّا الآية، فلا حجَّة فيها؛ لأنَّه مطلق يصدق بطواف الزِّيارة، سيَّما وهو بعد قوله: ﴿ثمَّ ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم وليطَّوَّفوا﴾ [الحج: ٢٩]، وكذلك قوله لأبي موسى؛ لأن فعله عمرة لا حج.

وأمَّا فعله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم فمتَّجه، لكن لا يلزم إلاَّ في مثل تلك الصُّورة.

أمَّا مَنْ قدَّم الوقوف، فيكفيه طواف واحد، كفعل عائشة حين حجَّت معه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، ولا نعلم أنَّ أحداً من السَّلف الأوَّل طاف للقدوم بعد الوقوف. ودعوى الإجماع تكرَّر نظيرها، والإجماع الظَّنِّي لا يمنع الخلاف، ولا يحج من لا يصح له.

أخرج البخاري، ومسلم، وأحمد، وغيرهم من حديث عائشة، قالت: خرجنا مع النبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في حجَّة الوداع، فأهللنا بعمرة، ثمَّ قال رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «مَنْ كان معه هدي، فليهلَّ بالحجِّ مع العمرة، ثمَّ لا يحل حتى يحل منهما جميعاً»، فقدمت وأنا حائض، فلم أطُف بالبيت، ولا بين الصَّفا والمروة، فشكوت ذلك إليه، فقال: «انقضي رأسك، وامتشطي، وأهلِّي بالحجِّ، ودعي العمرة». قالت: ففعلت، فلمَّا قضينا الحجَّ أرسلني مع عبد الرَّحمن بن أبي بكر إلى التَّنعيم، فاعتمرت، فقال: «هذه مكان عمرتك». قالت: فطاف الذين كانوا معه بالعمرة بالبيت وبين الصَّفا والمروة، ثمَّ حلقوا، ثمَّ طافوا طوافاً آخر بعد أن رجعوا من منى لحجِّهم. وأمَّا الَّذين جمعوا الحجَّ والعمرة، فإنَّما طافوا طوافاً واحداً.

وينظر في قولها: «طوافاً واحداً» فإنَّه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم طاف للقدوم، وطاف للزِّيارة، وطافوا معه جميعهم: المعتمر والقارن، وطاف صلَّى الله عليه وآله وسلَّم للزِّيارة بعد. وحكمهم حكمه؛ لأنَّ حجَّهم مثله، ولم يخالفه إلاَّ مَن انحل حجه إلى العمرة، ولعلَّها أرادت بالطَّواف: الطَّواف بين الصَّفا والمروة، فإنَّه لم يُعده النبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم.

ونظيره حديث جابر، قال: لم يطف النبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ولا أصحابه بين الصَّفا والمروة إلاَّ طوافاً واحداً: طوافه الأوَّل. أخرجه أبو داود والنَّسائي.

(٣/ ٣٤٦ س٧) قوله: الطَّهارة من الحدث.

عن عائشة: أنَّ أوَّل شيءٍ بدأ به رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم حين قدم أن توضَّأ، ثمَّ طاف بالبيت. رواه الشَّيخان وغيرهما.

فطواف الطَّاهر صحيح قطعاً، وغيره موقوف على دليل يدلُّ على صحَّته وقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «خذوا عني مناسككم» أمر خاصٌّ بالاتباع زائد على مطلق التَّأسِّي، فينبغي الوقوف عليه. والواجب بتيقّن الخلوص من التَّكليف، ولا يقين مع الشَّكِّ، فليتأمَّل. وتطرد قاعدة في نحوه.

(٣/ ٣٤٧ س١) قوله: والستر.

النَّهي عن أن يطوف بالبيت عريان يقتضي فساد طواف العريان، فيلزم السَّتر لتحصل الصِّحة، فيتخلَّص من التَّكليف.

(٣/ ٣٤٧ س٨) قوله: ثمَّ التماس الأركان في كلِّ شوط، لفعله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم.

إن أراد اليمانيين، فالأحاديث طافحة بذلك، وإن أراد الأربعة، فلم يفعل ذلك صلَّى الله عليه وآله وسلَّم أصلاً، والرِّوايات مصرِّحة بأنَّه لم يفعل، ووجهه أنَّهما ليسا بركنين على الحقيقة، إنَّما هما كسائر الجدار لقصر البيت من جهة الحجر، وقد علَّل بذلك ابن عمر في بعض كلامه. وأما التماس جميع الأركان، فإنَّما هو مذهب معاوية برأيه.

أخرج الشَّيخان وغيرهما عن أبي الطُّفيل، قال: كنت مع ابن عباس ومعاوية، لا يمرُّ بركن إلَّا استلمه، فقال له ابن عباس: إنَّ النَّبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم لم يستلم إلَّا الحجر الأسود والركن اليماني، فقال معاوية: ليس شيءٌ من البيت مهجوراً.

وقد أغربت الشِّيعة في اتباعهم لمعاوية في هذا المذهب، رأيناهم يستلمونها كلَّها، وذكرها بعضهم في كتبهم، ولا يصحُّ لهم مستند غير معاوية.

ورُوي عن ابن الزبير، وفي رواية لأحمد أن القائل: ليس شيءٌ من البيت

مهجوراً هو ابن عبَّاس. وما اجتمع عليه الشَّيخان وغيرهما ـ وهي الرِّواية الأولى ـ أولى، وأنسب بعلم ابن عبَّاس وجراءة معاوية، فإنَّه في صورة الرَّدِّ على المشروع.

والأحاديث صريحة في نفي استلامه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم لغير الحَجَر والرُّكن اليمانيِّ، ولا عبرة بقول غيره وفعله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم.

(٣/ ٣٤٧ س٩) قوله: الخامس: محاذاة جميع الحجر.

هذا حقٌّ لما ذكر، لكنَّه يتفرَّع على قول (ش ي). وأمَّا المصنِّف، فقد جعل الابتداء منه ندباً فقط، فكيف يكون شرطاً، وكأنَّه أخذه من كلام «الانتصار» بدون تنبُّهٍ والله أعلم.

نعم، اشتراط استقبال جميع الحجر دعوى تبع فيها المصنِّف الإمام يحيى، وهو تبع الشَّافعي، ولهم غلوٌّ فيها بلا دليل، حتَّى قالوا: الأحسن أن يستقبل ما بين الرُّكنين بحيث يكون الحجر جميعه غير مستقبل، ثمَّ يمر.

قالوا: وإن استقبل الحجر، جاز، لكن بحيث يستغرقه. وهذا غير صحيح، لأنَّ الأحاديث أنَّه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بدأ بالحجر فاستقبله واستلمه، ثمَّ طاف. وهذا أعمُّ من الاستغراق الذي زعموا، وترى بعضهم يكاد يبلغ الرُّكن اليماني، وبعضهم يستلمه، ثمَّ ينزحف إلى جهة اليماني، كما يفعلون ـ أيضاً ـ عند استلام الرُّكنين: يتراجعون قليلاً؛ لأنَّهم بالاستلام دخلوا في البيت، إذ عَلَو الشَّاذروان وهو منه، أو انحرف عن هيئة الطائف. وقالوا: لو وقعت هُدبة ملحفته على الشَّاذروان أو على طرف الحِجْرِ، بطلت طوفته، وكلُّها دعاوي وخيالات لا أصل لها، ولا يقول ذو فهم لمن ذكر: طاف في البيت، لا بالبيت.

والشَّاذروان محدث، ولم يدل دليل على أنَّه من البيت، وحين اختبط على ابن حجر الهيتمي البحث، قال: من لازم البناء أن يقصر أعلاه عن أسفله، فالشَّاذروان هو القدر المقصود، وبناءات الدُّنيا تشهد بخلاف ما قال. ثمَّ ـ على زعمه ـ هلَّا جعل هذا الزَّائد من غير حدِّ البيت؟ وسبب هذا أنَّهم توهَّموا من كون البيت مقصوراً عن قواعد إبراهيم عموم القصر، وإنَّما هو من جهة الحجر فقط،

ثمَّ بنوا على الوهم تلك الأوهام، حتى قال لي بعض علمائهم: كيف تنقص نفقة قريش على جهة دون جهة، فخرج إلى غير كلام العقلاء، وهكذا من قصر نفسه على المحاماة يصير إلى نحو ذلك، نسأل الله العافية.

(٣/ ٣٤٨ س٢) قوله: إذ هو منه.

يعني: الحجر من البيت، قد صحَّ ذلك بالاتِّفاق، فعلى هذا تصحُّ الصَّلاة إليه، وقد بنى عليه المصنِّف في «الغيث»، إلَّا أنَّه علل ذلك بوجوب خروج الطَّائف عنه، وليس ذلك ببيِّنٍ؛ لأنَّ الطَّواف خارجه للاتِّباع، فهو أعمُّ من أن يكون حكمه حكم البيت في جميع الأحكام أم لا.

وقد بحث بعض الشَّافعية في ذلك، فقال: إنَّه ـ وإن صحَّ الحديث وتُلُقِّيَ بالقبول أيضاً ـ فهو ظنِّيٌّ بعد.

والجواب: القول بالموجب، ولا يضرُّنا، إذ لا يلزم اليقين في تفاصيل القبلة كغيرها من الصَّلاة والصِّيام والحجِّ وغيرها، بل يكفي الظَّنُّ في تفاصيل القطعي جملته. ولذا اختلفوا في تفاصيل ذلك، كالصَّلاة داخل الكعبة، واستقبالها ببعض البدن، ونحو ذلك.

(٣/ ٣٤٨ س٤) قوله: توقي الأوقات المكروهة.

لم يكره فيها كلّ عبادة، وليست صورة الطَّواف كصورة الصَّلاة التي كُرهت لسجود عُبَّاد الشَّمس لها، ولذا تكره سجدة التِّلاوة فيها، وإن لم تكن صلاة يُشترط فيها ما يُشترط فيها. نعم، تتأخَّر ركعتا الطَّواف إلى بعد زوال الكراهة.

(٣/ ٣٤٩ س١) قوله: ركعتان خلف مقام إبراهيم.

استدلَّ بعضهم على الوجوب بقوله تعالى: ﴿وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ [البقرة: ١٢٥] على قراءة لفظ الأمر، وهذا استدلال ضعيف؛ لأنَّ الأمر باتِّخاذ المصلَّى لا يلزم منه وجوب صلاة مخصوصة، فمن صلَّى فيه نافلة، أو إحدى الفرائض الخمس، فقد اتَّخذه مصلًّى.

وقد اختلف في الوجوب، وللقاسم، والهادي، والنّاصر، والشّافعي ـ لكل منهم قولان ـ:

حجّة الوجوب: فعله صلّى الله عليه وآله وسلّم مع قوله: «خذوا عنّي مناسككم». وهذه الصّلاة لما اتّصلت بالطّواف ـ فرضه ونفله ـ فكأنّها من هيئته، وهو من المناسك.

وحجّة عدم الوجوب: حديث: «إلّا أن تَطَوَّعَ».

وأمّا الجواب عنه بأنّه كصلاة الجنازة والقصر، فليس بشيء؛ لأنّ القصر إحدى الخمس الّلاتي قال السّائل: هل عليَّ غيرهنّ؟ وصلاة الجنازة لا تدخل في مطلق الصّلوات ذوات الرُّكوع، والسُّجود، والقعود، والتّشهُّد، حتّى قيل: لا يشترط الطّهارة فيها.

ثمّ نقول: قوله تعالى: ﴿**واتَّخِذُوا مِن مقام إبراهيم مُصَلًّى**﴾ [البقرة: ١٢٥] المراد بمقام إبراهيم: الحِجْر الذي فيه أثر قدميه الشّريفتين، وهو موضوع بحذاء وجه البيت بينهما المطاف، ولذا: يقال: بين الركن والمقام. وفي الحديث: «الرُّكن والمقام ياقوتتان من يواقيت الجنّة». وكذلك سائر الإطلاقات.

والصّلاة في الحِجْر مستحيلة لِصِغَرِه، فلفظ «من» لابتداء الغاية، وهو بابها المحقّق، والكثير في الاستعمال عند من زعم ثبوت معانٍ أُخر، ولا معنى للابتداء منه إلّا القُرب بحيث يُنسب إليه، ويقال: صلّى عند المقام، وذلك لا يختصّ جهة الخلف، لكن في جعل المقام بين المصلّي وبين القبلة مناسبة لتعظيمه ونيل الفضيلة، ولا سيّما بعد أن فعل النبيُّ صلّى الله عليه وآله وسلّم ذلك، وقد ظنّ بعضهم أنّ ذلك بيان لمجمل الآية، وليس بصحيح؛ لأن الآية مُطْلَقَةٌ لا مجملة.

وإذا تبيّن أنّ ليس المراد بالآية هذه الصّلاة بخصوصها استوى كلُّ موضع بالنّظر إلى صِحّتها فيه، وإن اختصّت الفضيلة بكونها منسوبة إلى مقام إبراهيم زيادة اختصاص على سائر الصّلوات؛ لفعله صلّى الله عليه وآله وسلّم. ولمّا كانت هٰذه الصّلاة تابعة للطّواف، وكالبعض منه، كان لها اختصاصٌ ما في

القرب من محلّه. ولا حدَّ إلّا الحرم، وأيضاً إذا كان لا بدَّ لها من النِّسبة إليه، فهـل يطول وقتهـا؟ المتيقَّن صحـة ما بقيت النِّسبة بينهما في الزَّمان والمكان والإطلاق احتمال واضح. والله أعلم.

(٣/ ٣٥١ س٢) قوله: ثمَّ استلام الأركان وتقبيلها.

الذي صحَّ أوضح من فلق الصُّبح في مجموع الرِّوايات أنَّه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قبَّل الحجر الأسود، وأيضاً سجد عليه.

قال ابن عمر: رأيت عمر قبَّلَ الحجر وسجد عليه، ثمَّ عاد فقبَّله وسجد عليه، ثمَّ قال: هكذا رأيت رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم صنع. أخرجه أبو يعلى.

وأخرج ابن راهويه عن طاوس، قال: كان عمر يُقَبِّلُ الحجر، ثمَّ يسجد عليه، ثمَّ يقبِّلُهُ، ثمَّ يسجد عليه ثلاث مرَّات، ويقول: لولا أنِّي رأيت رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم يُقَبِّلُكَ ما قَبَّلْتُكَ.

ومثله عنه من رواية ابن أبي شيبة، لفظه: أنَّ عمر قبَّل الحجر ثلاثاً، وسجد عليه لكلِّ قُبلة.

وعن ابن عباس، قال: كان النبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم يُقَبِّلُ الرُّكن اليمانيَّ. ويضع خدَّه عليه. رواه الدارقطني، وتارة يستلمه ويقبل يده.

وأما اليماني فالمتحقق استلامه لا تقبيله، ولا تقبيل اليد عند استلامه.

ثمَّ المـراد بالركن اليمانيِّ: نفس الرُّكن، وبالآخر إذا ذكر معه، أو مفرداً الحَجَـر فقط، ولم يرد التمـاس نفس الرُّكن، فالذي في الرِّوايات أنَّه التمس اليمـانيين، المـراد: الحَجَـر فقط والـرُّكن اليمـاني. وحيث قيل: قَبَّل الرُّكنَ اليمانيَّ، فالمراد: الحَجَر.

(٣/ ٣٥٣ س٦) قوله: وإذا انتهى في آخره إلى المستجار، يبسط على البيت يديه، ويلصق بطنه وخَدَّيه.

هذه الصِّفة جاءت في الملتزم غير متَّصلة بالطَّواف أيضاً. وأما المستجار، فما رأيت ذلك فيه مع التَّطلُّب؛ لأنَّه يفعله بعض النَّاس، كما قال جار الله:

إذا التصقت من آخر اللَّيل لبَّتي — بِمُلْتَزَم الأبرار مِنْ أَيْمَن الباب
أو التصقت بالمُستجار أو التقت — على الرُّكن أجفاني بِسَحٍّ وتسكابي
فقل لملوك الأرض: يلهوا ويلعبوا — فذلك لهوي ما بقيت وتلعابي

(٣/ ٣٥٣ س٦) قوله: والدُّخول إلى زمزم والاطِّلاع على مائه.

أمَّا الاطِّلاع على مائه، فلم أر فيه شيئاً إلَّا ما ذكر المصنِّف في «الغيث» عن «التقرير»: «من اطَّلع على ماء زمزم وهي ساكنة، لم ترمد عيناه»، ولا أظنُّ لذلك أصلاً، مع أنِّي لم أعرف الرَّمد. وقد تعمَّدت النَّظر إليها كذلك سنة ثلاث وستين وأنا الآن في سنة مئة وألف، ولكن لا أستند إلى ما لم يصح.

وأمَّا الدُّخول، فإنَّما هو تبعٌ للشُّرب، فكيف ترك المصنِّف ذكر الشُّرب، وقد صحَّ فيها أنَّها «طعام طُعْمٍ»، وجاء فيها «ماء زمزم لما شُرِبَ له». أخرجه ابن ماجة، والخطيب، والحاكم، والدَّارقطني، وأحمد، والبيهقي، وصححه المنذري، والدِّمياطي، وحسَّنه العسقلاني لتعدُّد طرقه.

وهو من حديث جابر، وابن عباس، وابن عمر.

وأخرجه الفاكهي، والدَّيلمي من حديث صفيَّة بلفظ: «شفاء مِنْ كلِّ داءٍ».

وأمَّا لفظ: «طعام طُعمٍ»، فهو في مسلم وغيره. وفي رواية الطَّبراني من حديث ابن عبَّاس: «طعام طُعم، وشفاء سُقم» صحَّحها ابن حبَّان.

قال السُّيوطي في «الدُّرر المنتثرة»(١): من قال من العوام: إنَّ حديث «الباذنجان لما أُكل له» أصحُّ من حديث «ماء زمزم لِمَا شُرِبَ له»، فقد أخطأ خطأً قبيحاً، ثمَّ قال: لم أقف له ـ يعني: حديث الباذنجان ـ على إسناد إلَّا في «تاريخ بلخ»، وهو موضوع. انتهى.

---

(١) ص٨٤.

وأخرج ابن ماجة من حديث ابن عبَّاس مرفوعاً آية ما بيننا وبين المنافقين أنَّهم لا يتضلَّعون من زمزم. انتهى.

ولولا أنَّه من الفضائل العظمى، لما كان من علامات الإيمان.

وأمَّا فعله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم فأخرج البخاري عن ابن عبَّاس أنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلَّم جاء إلى السِّقاية، فاستسقى، فقال العبَّاس: يا فضل، اذهب إلى أُمِّك، فائت رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بشراب من عندها، فقال: اسقني، فقال: يا رسول الله، إنَّهم يجعلون أيديهم فيه. قال: «اسقني»، فشرب، ثمَّ أتى زمزم وهم يستقون ويعملون فيها، فقال: «اعملوا، فإنَّكم على عملٍ صالحٍ»، ثمَّ قال: «لولا أن تغلبوا، لنزلت حتى أضع الحبل» - يعني: على عاتقه - وأشار إلى عاتقه.

السَّـعـي

(٣/ ٣٥٥ س١) قوله: فيرتفع الرَّجل قدر القامة.

أخرج مسلم، وأبو داود عن أبي هريرة أنَّ النبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم لمَّا فرغ من طوافه، أتى الصَّفا، فعلا عليه حتى نظر إلى البيت.

وفي حديث جابر عند مسلم، وأحمد، والنَّسائي أنَّ النبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم لمَّا دنا مِنَ الصَّفا، قرأ: ﴿**إنَّ الصَّفا والمروة من شعائر اللهِ**﴾ [البقرة: ١٥٨]. «ابدأوا بما بدأ الله عزَّ وجلَّ به، فبدأ بالصَّفا»، فرقى عليه حتَّى رأى البيت، فاستقبل القبلة. الحديث.

والحصول على مثل هذه الصُّورة الواقعة منه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم متوقِّف على بقاء البيت، ومقام النبي صلَّى الله عليه وآله وسلَّم وما بينهما على حالها.

وقد كان البيت ثمانية عشر ذراعاً، فبلغ به ابن الزُّبير سبعة وعشرين، وبُنِيَ حول المسجد جدارٌ طويلٌ له أبواب مع توسعة المسجد وإزالة الدُّور عنه،

واندفن الوادي حتَّى استوى ما بين الصَّفا والمروة.

وفي التاريخ أنَّه اندفن من الصَّفا تسع درج، وقد بُني فوق أعلى الصَّفا، ويقي المُشرف المتبيِّن من الصَّفا دون ما كان قطعاً. فرؤية البيت اليوم تحقيقاً كمن الأبواب، أو تقديراً على فرض عدم الجدار ممكنة من دون ارتقاء.

والمحلُّ الذي قام عليه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم غير متيقَّنٍ: أفي المندفن هو أم فيما لم يندفن؟ ولعلَّه قد اندفن بعد المؤرِّخ المذكور زيادة على ما قال؛ لأنَّ التَّفاوت بين الوادي الآن والمطاف شيءٌ كثير. ويحكي أهل مكَّة أنَّه حفر أساس بيت ما بين الصَّفا وسوق اللَّيل، فبعد التَّناهي في الحفر إذ هم بآثار علالي دارٍ.

(٣/ ٣٥٥ س٥) قوله: وهو واجب إجماعاً.

في «المعاني البديعة» للريمي في إحدى الرِّوايتين عن أحمد: هو مستحبٌّ، وليس بواجبٍ.

قال العراقي: ورواه ابن أبي شيبة عن ابن عبَّاس.

وقال ابن المنذر: كان أنس بن مالك، وعبد الله بن الزبير، وابن سيرين يقولون: هو تطوُّعٌ.

ومعنى الرُّكن أنَّه واجب لا يعذر عنه بحال، وليس كالرَّمي والمبيت بمزدلفة ونحوهما ينجبر بدم. ومن قال: هو واجبٌ ولا يلزم بترك النُّسكِ دمٌ ـ كما حكينا من ضعف دليله ـ قال: لا شيء عليه كسائر المناسك غير الإحرام، والوقوف بعرفة، وطواف الزِّيارة، وهي الأركان الثَّلاثة بلا خلاف.

(٣/ ٣٥٦ س٢) قوله: وليس بركن؛ إذ لا دليل.

يعني أنَّ الرُّكنيَّة صفة زائدة على الوجوب، والأصل عدمها ـ يعني: أنَّه ساوى سائر الواجبات، وادَّعى الخصم اختصاصه بعدم انجباره بالدَّم. وقد يعكس الخصم، فيقول: قد تحقَّق الوجوب، ودعوى أنَّه يسقط ويجبره الدَّم يحتاج إلى دليل، ويُجاب بأنَّه يعمُّه «من تَرَكَ نُسُكاً، فعليه دم». وقد خرَّجت

الأركان الثَّلاثة بأدلَّتها، فيبقى السَّعي تحت العموم، ولكنَّه تقدَّم أنَّ الحديث لا تقوم به حُجَّة.

(٣/ ٣٥٧ س٣) قولـه: لقـوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم لعائشة: «اصنعي ما يصنع الحاجُّ غير أن لا تطوفي بالبيت».

يعني: فيلزم أن تفعـل السَّعي وهي حائض، لكنـه يقال: إن أردت قبل الطَّواف، فقد منعته آنفاً، وإن أردت بعده، فقد طهرت.

نعم، يُستند إلى عدم الدَّليل، وهو كافٍ، ثمَّ صورة الدَّعوى أنَّ الطَّهارة غير شرط، وقد جعلها هنا أنَّه لا دم، وصورة دليله إنَّما هي على الأولى، وكأنَّه كنَّى بعدم وجوب الدَّم عن عدم وجوب الطَّهارة مبالغة في الاختصار.

طواف الزِّيارة

(٣/ ٣٥٧ س٦) قوله: وهو المراد بلا خلاف.

هذا ينافي ما مرَّ للمصنِّف من الاحتجاج بالآية على وجوب طواف القُدوم، ولو قال: وهو مُراد بها بلا خلاف، كان أوفق. نعم، قوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «أحابستنا هي؟» يدلُّ على أنَّه واجبٌ لا يُعذر عنه، ولا يجبر عند أهل الجبر.

(٣/ ٣٥٧ س١٠) قوله: لنا فعله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم.

إنَّما فعل صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بعد الرَّمي والذَّبح والحلق وقد تعالى النَّهار حتَّى اختُلف: أصلَّى الظُّهر في مكة أم في منى بعد رجوعه؟ فكيف يحتجُّ بذلك على أنَّ أوَّل وقته الفجر؟ وكيف يجمع بين هذا وبين الاحتجاج بفعله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم؟ على أنَّ أوَّل وقت الرَّمي الفجر أو الضُّحى كما مرَّ.

(٣/ ٣٥٨ س١) قوله: لنا عبادة تختصُّ الحجَّ. . . إلخ.

العلَّة غير معلومة في هذا القياس، وأيضاً الأغلظ على الأخفِّ، إذ هذا ركن بخلاف الرَّمي، ثمَّ إنَّه لم يفت، فلا حاجة إلى جبره، والتَّأخير عن أيَّام التَّشريق

لم يُفَوِّتْ نُسُكاً، بل كيفية نُسك، ولم يصح لزوم الدَّم في ترك نُسكٍ، كيف في كيفيَّته؟ ونظائره مثله.

وقد تعمَّقوا في هذا الباب، والحقُّ مذهب الشَّافعي، وغيره أنَّه لا وقت له، ومثله ما ترتَّب عليه، وهو السَّعي. وهُم ـ في الحقيقة ـ قائلون بهذا المذهب؛ لأنَّـه يؤدِّي عندهم إلى ما لا آخر له. والشافعي لا ينكر فضيلة التَّقديم، فإذاً الخلاف في لزوم الدَّم وعدمه.

(٣/ ٣٥٨ س٣) قوله: إذ لكلِّ امرئٍ ما نوى.

وأيضاً لو وقع عنه طواف القدوم بلا شرط، لم يصحَّ تقديمه عليه، فيناقضه قوله: ومَنْ أَخَّرَ طواف القُدوم قدَّمه[1].

نعم، على قولنا إنَّ طواف القدوم إنَّما يتصوَّر قبل عرفة لا يلزم ما ذكر، فلو نوى بعد الوقوف طواف القدوم أو نافلة، لم يقع عنه، وذلك أنَّه ـ وإن كان الحجُّ عبادة متَّصلة إلى النِّيَّة في أبعاضها كالصَّلاة ـ إلَّا أنَّه لمَّا صحَّ تخلل النَّوافل مثلاً له، كانت النِّيَّة مؤثرة.

وقد ذكر في «الغيث» أنَّه لو نوى نافلة، وقع على طواف الزِّيارة، ولا كلام جعل ذلك حُجَّة على وقوع طواف القدوم والوداع عنه. ولا أدري ما مستنده في هذه الدَّعوى.

وقد ذكرت الشَّافعية مثل ذلك أنَّه يقع عنه طواف القدوم والوداع والنَّافلة، إلَّا أنَّ ابن حجر أبدى لنا حديثاً غريباً، فقال في «تحفته». لا تجب النِّيَّة في هذه الأنواع. والمراد هنا غير قصد الفعل، أمَّا قصد الفعل، فلا بدَّ منه في طواف النُّسُكِ وغيره.

فيقال له: احتجاجك بأنَّ نيَّة الحجِّ تكفي يناقض هٰذا، وفرقك بين القصد إلى الفعل والنِّيَّة لا يُعقل؛ لأنَّ النِّيَّة هي القصد، ومن لم يقصد، فهو ساهٍ أو نائمٌ، ومن نوى النَّافلة مثلاً لم يقصد طواف الزِّيارة. ويقال للجميع: لو نوى

---

(١) ٣/٣٥٨ س٤.

إحدى سجدتي الصَّلاة للتِّلاوة، لم يضرَّ على قود ما ذكرت، وكذلك سائر حركات الصَّلاة، وأنتم مصرِّحون بخلافه.

(٣/ ٣٥٨ س٧) قوله: لخبر ابن عمر.

الذي رواه ابن عمر هو صورة ما وقع في حجِّه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، ولم يحجَّ إلَّا حجَّة واحدة هي المعروفة بحجَّة الوداع، ففي مثل صورة حجه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم لا يرمل في الزِّيارة اتِّفاقاً.

والمسألة مفروضة فيما لو لم يطف للقدوم، أو طاف ولم يرمل، فإن كانت المسألة مفروضة فيمن طاف للقدوم ولم يرمل، فالظَّاهر عدم الرَّمل في الزيارة؛ لأنَّ تضييعه في القدوم لا يقتضي فعله في الزيارة، إذا يخالف السُّنَّة تركاً وفعلاً، وأما لو لم يَطُفْ للقدوم أصلاً، فالأظهر الرَّمل فيه؛ لأنَّه مساوٍ لطواف القدوم، إذ هو قادم هنا أيضاً، وكونه قد وقف في أحدهما دون الآخر لا يصلح فارقاً، إلَّا أنَّ هٰذه الصُّورة لا تجيء على مذهب المصنِّف؛ لأنَّه لا بدَّ من طواف القدوم ولو بعد الوقوف، حتى إنَّه لو قَدَّم طواف الزِّيارة، وقع عن القدوم عنده.

وللشَّافعية قولان: هل الاعتبار بأنَّ الذي يُشرع فيه الرَّمل هو ما تعقبه السَّعي أم لأنَّه طواف قدوم، والمعنيان حاصلان في الزَّائر الذي لم يشرع له طواف قدوم.

(٣/ ٣٥٩ س٣) قوله: ويتحتَّم الرَّمي في الرَّابع بغروب الثَّالث وهو غير عازم.

هذا هو الصَّواب، لا ما اختاره المصنِّف من اعتبار طلوع الفجر؛ لأنَّه يجب أو يشرع حكم آخر بالغروب وهو المبيت، فالذي لم ينفر في اليومين حتَّى انقضيا لم يتعجَّل، فليَبِتْ ليلة الرَّابع، وإذا بات، صار في أحكام غير المتعجِّل، وهل يصير متعجِّلاً بنفس العزم أم لا بُدَّ من الأخذ فيه بالخروج عن مِنى قبل الغروب ليكون نافراً حقيقة، أم يكفي انضمام حركة التَّأهُّب للسَّفر إلى العزم القلبي، والظَّاهر الجري على الحقيقة ما لم يلجىء إلى المجاز ملجىءٌ.

(٣/ ٣٥٩ س٨) قوله: لعموم قوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «حتَّى تصبحوا».

الحديث في رمي يوم النَّحر، فإن عمَّمته إلى الرَّابع، فلِمَ تخطَّيت الثَّاني والثَّالث؟ فإن قلت: لفعله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم فيهما، فقد فعل في الرَّابع كذلك، فتبيَّن أنَّه للمحاماة على المذهب.

(٣/ ٣٦٠ س٢) قوله: ولا وجه له.

هو كذلك. وعليه، فلا وجه للندب أيضاً. نعم، إن كان بصفة النبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ينبغي أن يتبرَّك بصورة فعله كما في سائر الطَّريق، وأمَّا أنَّه من أعمال الحجِّ فلا، وعلى ما ذكرنا يحمل فعل الصَّحابة؛ لأنَّهم كانوا مقتدين مدنيين.

المبيـــت بمنـــى

(٣/ ٣٦١ س١) قوله: وهو فرض.

الأحوط المحافظة عليه فعلاً للاقتداء مع «خذوا عنِّي مناسككم»، إلاَّ أنَّ صورة الفعل والحديث المذكور يشمل الواجب والمندوب كالمبيت في منى ليلة عرفة، ويحتمل أنَّ البقاء في منى لأجل الرَّمي، وغاية الأمر أنَّ ظنَّ الوجوب ضعيف، لكن العمل به داخل تحت قوله تعالى: **﴿فاتَّقُوا اللهَ ما استطعْتُمْ﴾** [التغابن: ١٦]، ونظائره في الشَّريعة كثيرة، وأدنى ترجيح يوجب العمل لتناول أدلَّة العمل بالظَّنِّ لأدنى رجحان؛ لأنَّ حقيقة الظَّنِّ الرُّجحان.

هذا هو التَّحقيق، وإن كان كثيراً ما تراهم ـ إذا ضعف الظَّنُّ ـ لم يعملوا به، وفيه ما ذكرنا.

طـواف الـوداع

(٣/ ٣٦٣ س٣) قوله: وهو فرض.

دليله ظاهر فعله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، وهو من صور أعمال الحجِّ ليس كالمبيت في منى، بل دليله قوي، وفيه حديث ابن عبَّاس عند مسلم، وهو

صريح صحيح، غير أنَّه لا يدلُّ على أنَّه من مناسك الحجِّ، فلا يلزم أن يُجبر بدم، ولا يلزم الأجير، ونحو ذلك، ولا يلزم من أقام، كما أنَّ طواف القدوم لا يلزم، بل لا يشرع لغير القادم.

ثمَّ الحديث المذكور يعمُّ الحاجَّ والمعتمر، بل أعمُّ من ذٰلك، ولفظه عن ابن عبَّاس: كان النَّاس ينفرون في كلِّ وجهٍ، فقال رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «لا ينفر أحدٌ حتَّى يكون آخر عهده بالبيت».

وفي رواية متَّفق عليها: أمر الناس أن يكون آخر عهدهم بالبيت، إلَّا أنَّه خفَّف عن المرأة الحائض.

ثمَّ في رواية: «مَنْ حجَّ هٰذا البيت، فليكن آخر عهده بالبيت»، وهو في «صحيح» ابن حبَّان.

والتَّقييد بالحجِّ من التَّقييد بالصِّفات الغالبة، ويقابله ما في «أبي داود» و«الترمذي» من حديث الحارث بن عبد الله بن أوس، سمعت رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم يقول: «مَنْ حجَّ هٰذا البيت أو اعتمر، فليكن آخرُ عهده بالبيت».

(٣/ ٣٦٤ س٢) قوله: ومن ميقاته داره، ثمَّ علَّله بأنَّه مقيم.

عند بعضهم يجب على من خرج مِنْ مكَّة قريباً كان منزله أم بعيداً والأحاديث المذكورة شاملة، والمعنى أيضاً عليه، فإنه مودع. وهل يقول أحدٌ: إنَّ سفر اثني عشر مرحلة إلى ذي الحليفة لا يُسمَّى صاحبه مودِّعاً، ويقال: هو مقيم في مكَّة.

(٣/ ٣٦٤ س٨) قوله: لقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «فإنَّه آخرُ نُسُكٍ».

أخرجه مالك، والشَّافعي، وابن أبي شيبة، وأبو يعلى، والبيهقي عن عمر، لكنَّه لم يرفعه، فيمكن أن يكون جعله نُسُكاً مِنْ رأيه وهو الظَّاهر.

ولفظه في «الجامع الكبير» عن ابن عمر، قال: سمعت عُمر بمنى يقول:

أيُّهـا النَّـاس، إنَّ النَّفر غداً، فلا ينصرف أحدٌ حتَّى يطوف بالبيت، فإنَّ آخر النُّسك الطَّواف بالبيت.

فيحتمل أنَّ المصنِّف أراد هٰذا، فرفعُهُ وهـمٌ، ويحتمل غير ذلك، فيُنْظَر.

(٣/ ٣٦٤ س١٢) قوله: «وارفضي عُمْرَتَكِ».

هٰذا اللَّفظ ليس في شيءٍ من روايات الحديث ولا معناها، وكأن المصنِّف لمَّا استقرَّ عنده في مذهبه رفض العمرة، عبَّر به.

ولفظ الحديث في «مسلم» عن جابر، قال: أقبلت عائشة بعمرة حتَّى إذا كانت بسَرِف عركت، ثمَّ دخل رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم على عائشة وهي تبكي، فقـال: «مـا شأنـك؟» قالت: شأني أنِّي قد حضت، وقـد أحلَّ النَّاس، ولم أحل، ولم أطُف بالبيت، والنَّاس يذهبون إلى الحجِّ الآن، فقال: «إنَّ هٰذا أمر كتبه الله على بنات آدم، فاغتسلي، ثمَّ أهِلِّي بالحجِّ». ففعلت، ووقفت المواقف، حتَّى إذا طهُرَت، طافت بالكعبة وبالصَّفا والمروة. ثم قال: «قد حللت من حجِّك وعمرتكِ». قالت: يا رسول الله، إنِّي أجد في نفسي أنِّي لم أطف بالبيت حين حججت. قال: «فاذهب بها يا عبد الرَّحمن، فأعْمِرْها من التَّنعيم».

وفي «مسلم» أيضاً من حديث طاوس، عنها: أهللت بعُمرة، فقدمت ولم أطُفْ حتَّى حضتُ، فنسكت المناسك كلَّها، فقال لها النبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم يوم النَّفر: «يَسَعكِ طوافُك لحجِّك وعمرتك».

وفي بعض ألفاظ الحديث: «كوني في عمرتك، فعسى أن يرزقَكِها». وفي بعض: «انقضي رأسَـكِ وامتشـطي، وافعلي ما يفعل الحاجُّ». وفي بعضها: «ودَعي العمرة». وهٰذه الرِّواية أقرب إلى تمسُّك القائلين بالرَّفض، وهي محتملة إلى: ودعي أعمال العمرة؛ لأنَّه يكفي للقارن طواف واحدٌ وسعيٌ واحدٌ كما في رواية لمسلم: «يجزىء عنك طوافك بالصَّفا والمروة عن حجِّكِ وعمرتك». وفي رواية: «يسعُكِ طوافك لحجِّك وعمرتك». فلو كان المراد: ارفضيها، لبطلت هٰذه النُّصوص الصحيحة الصَّريحة.

واحتمـال: دعي أعمـالهـا ـ من أقرب احتمال، ولو كانت صريحة، لما عارضت هٰذه النُّصوص. ثمَّ في هٰذه النُّصوص التَّصريح بأنَّه يكفي القارن طواف واحد وسعي واحد، وفيها تنبيه على وجوب السَّعي.

زيارة قبر النبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم

الأحاديث في هٰذا الباب فيها نقد عند المحدِّثين، وقد شاع عن ابن تيمية أنَّه يمنع زيارة قبر النبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، وليس كذٰلك، فإنَّه يقول بزيارة قبور المسلمين عامَّة، فضلاً عن قبر النبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، إنَّما قال ابن تيمية: لم يصح دليل في إنشاء الأسفار على ما جرى عليه عادة النَّاس، بل يكون القصد إلى مسجده صلَّى الله عليه وآله وسلَّم؛ لقوله صلَّى الله عليه وآلـه وسلَّم: «لا تُشَدُّ الرِّجال إلَّا إلى ثلاثة مساجد»، أي: لا تُشَدُّ على جهة العبادة، فهذا يمنع السَّفر وشدَّ الرِّحال لزيارة القبور.

ثمَّ تكون زيارته صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بلا غُلوٍّ وإحداث غير ما أُثر عن السَّلف من كيفية الزِّيارة، فإن تصحّ أحاديث الباب، وإلَّا كان كلامه حسناً. على أنَّه لم يخالف مقتضى الأحاديث، فإنَّه يقول بشرعية الزِّيارة، وإنَّما أنكر شدَّ الـرِّحال لها قصداً للحديث المذكور، ولو صحت الأحاديث في الزيارة، وجب الجمـع بينها وبين حديث شد الرحال بأنَّ محل النهي ومحل الترغيب بينهما عموم وخصوص؛ لأن الزيارة أعم من أن يُشدَّ لها الرحال قصداً أم لا، فيُحمل كلٌّ على مقتضاه. ولا شكَّ أنَّ كلامه أحوط، فينوي السَّفر للصَّلاة في مسجده صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، ولا يخل بذلك إضمار أن يصير الإنسان إلى حالٍ تسوغ معها الزِّيارة، وتشرع بلا خلاف. والله أعلم.

(٣/ ٣٦٥ س٦) قوله: إذ هو[1] كالصَّلاة في المسجد الحرام.

هٰذه دعوى غريبة تحتاج إلى مُسْتَنَدٍ، وما كان يَحْسُنُ بمثل هذا الكتاب مثل هذا.

(١) في «البحر»: هما.

التَّـمَتُّـع

(٣/ ٣٦٨ س١) قوله: لأن ابنه اعترضه وأنكر.

لا يصلح تعليل عدم حُجِّيَّتِه بفعل ابنه. ثمَّ عبارة أنَّ ابنه اعترضه، و«أنكر» لا تُعطي الواقع؛ لأنَّ ابن عُمر إنَّما أفتى بالتَّمتع، ورفعه إلى رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فذُكر له نهيُ أبيه، فقال: أرأيت إن كان أبي نهى عنها وصنعها رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، أمر أبي نتَّبع أم أمر رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم؟.

(٣/ ٣٦٩ س١) قوله: إلَّا أنَّ التَّقصير هنا أفضل... إلخ.

يقال: إنَّ النبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم دعا للمحلِّقين ثلاثاً في هٰذا المحلِّ بعينه وللمقصِّرين مرَّة، فهذا متضمِّنٌ للتَّفضيل، وأمَّا التَّعليل بالجمع بين التَّقصير والحلق فغير صحيح؛ لأنَّ الإتيان بالأفضل في كلٍّ مِنَ الحجِّ والعمرة أفضل من الاقتصار على المفضول في أحدهما، فلا وجه لما قاله والله أعلم.

(٣/ ٣٦٩ س٤) قوله: قلنا: هو نوع، فافتقر إلى نيَّة.

هو يفهم من قوله تعالى: ﴿**فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالعُمْرَةِ إِلى الحَجِّ**﴾ [البقرة: ١٩٦] ـ أي: من اعتمر قاصداً إلى جعل العمرة وسيلة إلى استحلال الانتفاع بما يحرم على الحاجِّ، والَّذي جعل العمرة وصلة إلى الحجِّ قد نوى التَّمتُّع ولو اعتمر، ولم يخطر بباله الحجّ مثلاً، أو كان عازماً على تركه، لم يكن متوصِّلاً بالعمرة إلى الحجِّ جاعلاً لها سبباً لاستحلال ما يحرم على المُحْرِمِ للحجِّ، فلو لم يَنْوِ، لم يَكُنْ متمتِّعاً، ولا يلزمه دمٌ.

(٣/ ٣٦٩ س٥) قوله: ووقت وجوبه.

لمَّا كان القاصد للحجِّ يلزمه الإحرام من الميقات، ثمَّ لا يحلّ حتَّى يرمي الجمرة ويطوف، وفيه ـ بلا شك ـ نوع صعوبة رفق بعباده سبحانه بأن جعل لهم أن يُحرموا بعمرة، ثمَّ يحلوا مِنْها، فيستمتعوا بواسطتها فيما بينها وبين الحجِّ بما يحرُم على المُحْرِمِ أوجبَ سبحانه على من فعل ذلك ما استيسر من الهدي،

فيحتمل ـ على هذا ـ أن يكون سببه الإحرام بالعمرة، وأقرب منه الإحلال منها، لأنّه وقت استحلاله ما يحرم على المحرم، لكنّه لا يتحقّق ذلك إلاّ بالدُّخول في الحج. ولذا وُقِّتَ الصِّيام بزمان الحجِّ لا بعده.

والذي جوَّز التَّقديم منذ أحرم بالعمرة نظر إلى ما ذكرنا أوَّلاً.

فتبيَّنَ بما ذكرنا أنَّ وقت الوجوب المحقَّق هو وقت الدُّخول في الحجِّ، لا عند كمال الحجِّ، وهو الرَّمي، أو ما هو في حكم الكمال وهو عرفات.

(٣/ ٣٦٩ س١١) قوله: وندب أن يقدم طوافاً.

ذكر هٰذا جماعة من الفُقهاء، وهو شبه تشريع، فإنَّما أمر صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بالإهلال حين التَّوجُّه إلى منى، وكان منزله الأبطح، فأهلَّ أصحابه منه.

(٣/ ٣٦٩ س١٦) قوله: قلنا: أراد وقت الحجِّ[1].

لا شكَّ أنَّ الحجَّ معنى لا يصلح طرفاً للصَّوم، والأقرب وقت مباشرة الحجِّ، لا الوقت الصَّالح للحجِّ؛ لأنَّ الأوَّل أقرب إلى الحقيقة، ثمَّ لم يُحرِم الصَّحابة المتمتِّعون معه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم إلاَّ ضُحى يوم التَّروية، فتعيَّن أنَّ وقت الصَّوم ـ لزوماً ـ هو يوم عرفة إلى آخر أيَّام التَّشريق، فتكون الآية مخصِّصة للنَّهي عن صوم أيَّام التَّشريق، ويعضُدُها خبر عائشة وخبر ابن عمر.

وأخرج الطَّحاوي، والدَّارقطني، والحاكم عن عبد الله بن حُذافة مرفوعاً: «إن هٰذه أيَّام أكل وشرب وذكر لله تعالى، فلا صوم فيهنَّ إلاَّ صوماً في هديٍ». فلو قدَّم الإحرام بالحجِّ على يوم التَّروية، صحَّ صومه بلا شكٍّ، وهو أولى به. وأمّا بدون إحرام ـ كما هو مختار المصنِّف ـ فنشكُّ فيه كما نشكُّ فيما بعد أيَّام التَّشريق؛ لأنَّه صيام لا في الحجِّ، سيَّما في الصُّورة الأخيرة.

(٣/ ٣٧٠ س٤) قوله: (زحص) إن فات الوقت الأوَّل... إلخ.

لا معنى لهٰذا الكلام في حقِّهم؛ لأنَّه ليس عندهم إلاَّ وقت واحد كما مرَّ

---

(١) في «البحر»: أراد في وقت الحج.

في المسألة الأولى، وإنَّما محل النزاع وقته. ونحن لا نقول ذلك.

(٣/ ٣٧٠ س٩) قوله: قلنا: لا نسلم الأصل.

قد وافقنا (ش) في التَّيمُّمِ، فكذلك هنا.

(٣/ ٣٧٠ س٩) قوله: والسَّبع ليست بقيَّة البدل.

هذا جواب سؤال أورده في «الغيث»، وهو أن يقال: إذا كانت العشر كلُّها بدلاً، وجب أن ينتقل إلى المبدل ما لم يفرغ من صومها كلّها، ولا يجزئه صوم السَّبع مع وجود الدَّم بعد خروج أيَّام التَّشريق. واختار في الجواب ما نقله عن «شرح (ض) زيد» أن: البدل: هو الثَّلاث فقط. وهنا ذكر هٰذا الكلام، ولا يُفهم منه إلَّا المناقضة؛ لأنَّ معنى البدل الكامل ما يقوم مقام المبدل منه على انفراده، وكلٌّ من الثَّلاث والسَّبع ليس كذلك، فلا يقوم مقام الدَّم إلَّا مجموعهما، فقد لزم أنَّ كُلًّا منهما كاملٌ غير كامل. وهٰذا على مذهب المصنِّف.

أمَّا إذا قلنا: إذا تلبَّس بالبدل، لم يعُد إلى المبدل، وإن أمكن ما لم يعرض للبدل ما يمنع تمامه ـ كفساد الصَّلاة مثلاً بانتقاض التَّيمُّم ـ فلا يلزم هٰذا السُّؤال.

(٣/ ٣٧٠ س١٤) قوله: ويصوم السَّبع بعد الرُّجوع للآية.

يحتمل أنَّ هذا خرج مخرج الأغلب بدليل صحَّته، مِمَّن أقام بمكة، فيكون الأظهر قول أحمد. قال في «المعاني البديعة»: هو قول أبي حنيفة وأحمد وأكثر العلماء. وذكر للشَّافعي ثلاثة أقوال كالثَّلاثة المذاهب.

(٣/ ٣٧١ س٥) قوله: قلنا: فيلزم تعين الهدي.

هٰذا لا يلزم (ش)، لأنَّه بالتَّلبُّس بالبدل لا يجب العود إلى المبدل وإن أمكن.

(٣/ ٣٧١ س٨) قوله: قلت: إذاً لأتى بـ «على»، ولما أتى بصيغة البعد.

الأظهر الاحتجاج بأنَّه يُفهم ذلك المذكور، وهو قصة المتمتِّع برمَّتها.

(٣/ ٣٧١ س٩) قوله: وحاضري[١] المسجد الحرام.

قد جوَّد المصنِّف الكلام في هٰذه المسألة بما لا مزيد عليه، وقد أوضحنا ذلك في «الإتحاف» في الكلام على الآية.

(٣/ ٣٧١ س١٥) قوله: فإن انتقل من مكَّة... إلى آخر كلامه.

يقال: الميقات ميقات لمن ورد عليه من خارجه، ولو كان منشؤه مكَّة أو مستوطنه، ففي هذا الكلام نظر في الموضعين كما ترى، وهو أنَّ الإخبار والحكم بما ذكر لا يشك فيه أحد، فما معنى تسطيره.

(٣/ ٣٧١ س٢١) قوله: وللإجماع على أنَّ ذلك شرط.

في «المعاني البديعة» عن طاووس: إذا اعتمر في غير أشهر الحجِّ، ثمَّ حَجَّ في أشهر الحج، يلزمه الدَّم. وعند الحسن: من اعتمر بعد النَّحر، فهو متمتع. انتهى.

وفيها المتمتع: هو الذي يحرم بالعمرة في أشهر الحجِّ ثمَّ يُحرم بالحج من سنته.

وعند أحمد: المتمتِّع: هو الذي يُحرم بالحجِّ، فيحصر بعدوٍّ أو مرضٍ حتى يمضي الحجُّ، فيجعلها عُمرة، ويتمتَّع بحلِّه إلى العام المقبل، ثمَّ يحجُّ ويهدي.

(٣/ ٣٧٢ س١٠) قوله: قلنا: موجب الهدي التَّمتع، وهٰذا متمتِّع.

إذا جاء القاصد للحجِّ إلى الميقات، وجب عليه أن يحرم به منه، فإن اختار رخصة الله وأحرم بالعمرة، فقد صار متمتِّعاً بها إلى الحجِّ، فإن عاد بعد العمرة إلى خارج الميقات، ثمَّ قصد الدُّخول، فلو أحرم بعمرة، لما زاد على حاله الأوَّل، وإن جاوز بلا إحرام، لم ينتقض تمتُّعه أيضاً وإن أساء. وإن أحرم بالحجِّ، لم يكن إحرامه هذا ناقضاً لكونه متمتِّعاً مستحلاًّ لما يحلُّ للحاج

---

(١) في «البحر»: وحاضرو.

المحرم بالنِّسبة إلى وفوده الأوَّل على الميقات، وكونه وضَع إحرام الميقات على الحجِّ ثانياً لا يستدرك إحرامه الأوَّل على العمرة.

والحاصل منع تأثير إحرامه الآخر في التَّمتع، لكن إذا حققت هذا المعنى، لم يفترق الحال بين أن يصل إلى وطنه أم لا، ولا نسلِّم أنَّ الآية تقتضي اتِّحاد السَّفر، إلَّا أن يفرق بينهما إجماع، وإلَّا استويا في نقض التَّمتع أو في عدمه.
[. . . .][1] قلنا: للفضل لا للإجزاء. هذا جمع بين الأحاديث.

وحاصله أنَّه لا تنافي بين حديث تعديل البدنة بعشر شياه تارة، وبسبع أخرى، فيلزم أن جعلها عن سبعة أفضل من جعلها عن عشرة، وهو جمع حسن؛ لأنَّ حديث جابر ـ وإن كان في «الصحيحين» ـ فحديث ابن عبَّاس رواه أحمد، والترمذي، والنَّسائي، وله شواهد من حديث علي، وابن مسعود، والمِسْوَر بن مخرمة.

وفي «الصَّحيحين» ـ أيضاً ـ تعديل البعير بعشر من الغنم في قسمة بعض المغانم، وهو شاهدٌ أيضاً. لا يقال: ليس ذلك من التَّعديل الشَّرعي، بل من باب التقويم في القسمة؛ لأنَّا نقول: لو كان كذلك، لنظر إلى كلِّ شاة شاة، وبعير بعير، بل لا فرق بين قسمة المغنم والهدي والأضاحي في جعلها كلّها شرعية، ويقوي حديث ابن عبَّاس، مع أنه يعمل بمثله مع انفراده أنَّ فيه الفرق بين البقر والإبل، وهو أمرٌ معلوم ـ أعني: فضل الإبل ـ على أنَّ في ذبحه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم عن أزواجه بقرة واحدة، مع أنَّ الظَّاهر حجّهن جميعاً، وإن لم تنصَّ على ذلك الرِّوايات فيما علمنا دليلاً على جواز البقرة عن أكثر من سبعة؛ لأنَّ زوجاته كنَّ ـ حينئذٍ ـ تسعاً. ودعوى المصنِّف الإجماع لا يمنع ذلك؛ لأنَّ غايته أنَّه إجماع ظَنِّيٌّ. وأيضاً لا يمنع ذلك الإجزاء عن أكثر من سبعة.

فإن قلت: كيف يختلف التَّعديل ويخير بين أعلى وأدنى؟.

قلت: كما عدل عتق الرَّقبة بصيام ثلاثة أيَّام في الكفَّارة، وخير فيها بين

(١) هنا بياض بمقدار كلمة.

العتق والكسوة والإطعام، وعدلت الرَّقبة في القتل والظِّهار بصيام شهرين متتابعين.

(٣/ ٣٧٣ س٧) قوله: وذبح واحد، فلا يقع إلاَّ على وجه واحد.

هٰذا في معنى إعادة الدَّعوى، وقوله: كالصَّلاة غير بيِّنٍ.

(٣/ ٣٧٦ س١) قوله: قد زال الملك الخالص بالنِّيَّة مع السُّوق.

الظَّاهر أنَّ الملك الذي تترتَّب عليه الأحكام ـ كالبيع والهبة ـ باقٍ كما هو في المدبر كذلك، وإنَّما قد تعلَّقت القربة بالهدي، فكملت العبادة بالمنع منها تأدُّباً فقط، كما أنَّ عمر رضي الله عنه جعل فرساً في سبيل الله، ثمَّ رأى الذي هو في يده إضاعة ـ وكان نجيباً ـ فاستأذن النبيّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في شرائه، فقال له النبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «لا ترجع فيما جعلته لله»، أو كما قال.

وكذلك مسألة البختي المذكور في الكتاب، ولذا نهى صلَّى الله عليه وآله وسلَّم الذي يعطب هدية أن يأكل منه ـ هو أو أحد من رفقته ـ مع أكلهم منه لو بلغ محله.

وأما انقسام الملك إلى ضعيف وقوي، فالظَّاهر أنَّ مرادهم به حيث يمنع من التَّصرف مانع، كوارث التَّركة المستغرقة وكأنَّها لفظية، وإلاَّ فمعنى الملك أمر متَّحد لا ينقسم، والله أعلم.

القــــارن

(٣/ ٣٧٨ س٢) قوله: بنيَّة إحرامه حجَّة وعمرة معاً.

اشترط المعيَّـة؛ لأنَّه لا يصحُّ عنده بإدخال أحد النُّسكين على الآخر، وقد تقدَّم إدخال عائشة للحجِّ على العمرة، وصارت قارنة ـ كما بيَّناه ـ وهو قول عامَّة العلماء غير المصنِّف وأصحابه، فاشترطوا أن يحرم بهما معاً.

وأمَّا إدخال العمرة على الحجِّ، فتصح أيضاً عند أبي حنيفة، وقولٌ للشَّافعي، ورواية عن أحمد، ويرجِّحه ـ مع أنَّه الأصل ـ أنَّ حجَّه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم كان قِراناً بلا شكَّ ـ كما يجيءُ قريباً. وصحَّ عن جماعةٍ من الصَّحابة أنَّهم سمعوه يلبِّي بالحجِّ مفرداً، وصحَّ أنَّه أتاه بالعقيق آتٍ من ربِّه وأمره بالجمع بين الحجِّ والعمرة، فكان أوَّلاً مفرداً وصار قارناً وبهذا جُمِعَ بين الأحاديث الصَّحيحة.

قال ابن القيِّم حاكياً عمَّن قال بهذا المذهب: إنَّه رأى أحاديث إفراده صلَّى الله عليه وآله وسلَّم الحجَّ صحيحة، فحملها على ابتداء إحرامه، ثمَّ إنَّه أتاه آتٍ من ربِّه تعالى، فقال: قل: عمرة في حجَّة، فأدخل العمرة حينئذ على الحجِّ، وصار قارناً. ولهذا أجاب للبراء بن عازب: «إنِّي سقت الهدي وقرنت» وكان مفرداً في ابتداء إحرامه، قارناً في أثنائه. وأيضاً فإنَّ أحداً لم يقل: أهلَّ بعُمرة، ولا لبَّى بعمرة، ولا أفرد العمرة، ولا قال: خرجنا لا ننوي إلَّا العمرة. وقالوا: أهلَّ بالحجِّ، ولبَّى بالحجِّ، وأفرد الحجَّ، وخرجنا لا ننوي إلَّا الحجَّ.

وهذا يدلُّ على أنَّ الإحرام وقع أوَّلاً بالحجِّ، ثمَّ جاءه الوحي من ربِّه بالقِران، فلبَّى بهما، فسمعه أنسٌ يلبِّي بهما، وصدق، وسمعته عائشة وابن عمر وجابر يلبِّي بالحجِّ وحده أوَّلاً وصدقوا. قال: وبهذا تتَّفق الأحاديث، ويزول عنها الاضطراب.

ثمَّ إنَّ ابن القيِّم لم يرد هٰذا الكلام والجمع إلَّا بقوله: إنَّ أهل هٰذه المقالة لا يجيزون إدخال العمرة على الحجِّ؛ لأنَّه لم يستفِد به زيادة عمل، بل نقصانه، فلا يجوز.

وادَّعوا اختصاصه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بإدخال العمرة على الحجِّ.

والجواب: هَبْ أنَّهم لا يقولون بمقتضى الأدلَّة، ولا بالتَّأسِّي به صلَّى الله عليه وآله وسلَّم للرَّأي المحض الَّذي شرَّعوه: أيلزمنا تقليدهم وترك السُّنَّة؟ وكان الواجب بطلان رأيهم للسُّنَّة، لا الاعتبار برأيهم دونها، فلا يسعنا أن نترك الأحاديث الصَّحيحة مع إمكان الجمع بينها، وبين ما هو أقوى منها من أدلَّة القِران لرأي أحد.

وهٰذا الشَّافعي في أحد قوليه يقول بإدخال العمرة على الحجِّ، وهو قديمُ قوليه على ما ذكره العراقي في «شرح تقريب» مع استغنائه بطواف واحد وسعي واحد للقران. وهذا كلُّه في مذهب الجدل تبرُّعٌ. وإلَّا فعلى مدَّعي الفرق بين الحجِّ والعمرة الدَّليل.

وقولهم: لا فائدة لإدخال العمرة.

قلنا: بل الفائدة إجزاء أعمال العمرة عنها وعن الحجِّ كالعكس سواء، وعليه دخلت العمرة في الحجِّ إلى يوم القيامة، ولا وجه للزوم أعمال زائدة على أعمال الحجِّ، إنَّما توهَّموه من صورة الواقع في العكس ـ أعني: زيادة أعمال الحجِّ ـ ولا دليل لهم على أنَّه إنَّما صحَّ إدخال الحجِّ لذلك، بل هو مجرَّد خيال وتخمين والله أعلم.

وقد جعل ابن القيِّم هذا من مرجِّحات القِران؛ قال: لأنَّ إجزاء العمل الواحد عن النُّسكين أكمل من إجزائه عن أحدهما، فما له هنا جعله نقضاً أو عدماً؟.

(٣/ ٣٧٨ س٦) قوله: إذ قرن صلَّى الله عليه وآله وسلَّم.

كيف يحتجُّ بهذا مع تصحيحه أن حجَّه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم كان إفراداً؟.

ثمَّ قد احتجَّ المصنِّف بفعله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم على ثلاث مسائل: لزوم الهدي، وسوقه، وكونه بدنة. وقد فعل ذلك صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في العمرة، ولم يلزم شيءٌ من المسائل الثَّلاث.

والهدي مشروع مع أحد النُّسكين وبدونهما، وذلك معروف قبل حجَّة الوداع، ففعله للهدي في حجَّة الوداع ـ مع أنَّه كان متقرِّر الشَّرعية قبلُ ـ لا يدلُّ على أنَّه فعله لخصوص القِران. وقد زعم ابن القيِّم أنَّهم كانوا يسمُّون القِرانَ تمتُّعاً، فتدلُّ الآية على هدي القِران بهٰذه الواسطة، ولو سَلِمَ له استعمال ذلك، لم يفسَّر به الكتاب العزيز؛ لأنَّه إنَّما يفسَّر بالعرف العامِّ، أو بحسب الوضع،

مع أنَّه إنَّما تمحَّل ذلك لاحتياجه إلى الجمع بين الآثار وتصحيح فسخ الحجِّ إلى العمرة كما هو مذهب أحمد الَّذي شذَّ به عن الجمهور.

(٣/ ٣٧٩ س٧) قوله: قلنا: نوع، فافتقر إلى التَّمييز.

قد تميَّز بهيئته، لأنَّه لا جمع في النَّوعين الآخرين، وما تميَّز في نفسه، كان طلب تمييزه تحصيل الحاصل، ولذا قال في «الغيث»: لا معنى للقِران سوى الإحرام بهما، فهو يحصل بدون نيَّة.

(٣/ ٣٨٠ س١) قوله: وأفضل الحجِّ الإفراد مع عمرةٍ بعد التَّشريق.

هذا الاشتراط في أفضليَّة الإفراد لم نره لغير المصنِّف وأصحابه، ولم يعتمدوا فيه رواية، لأنَّه لم يُرْوَ ذلك من فعل النبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، ولم يدَّع ذلك المصنِّف كما ترى، وإنَّما قالوا ذلك من قِبَلِ أنفسهم يجمع في عامِهِ بين حجٍّ وعُمَره. وإذا حقَّقت، لم تَرَ لهذه العمرة على هٰذا الوجه نسبة إلى الحجِّ، فإنَّه مَنْ يحُجُّ حجَّةً مفردةً ويعتمر ـ مع تباين السِّنين والأسفار ـ فقد أحرزَ فضل النُّسكين، ولا يعود ذلك على ترجيح الإفراد، فيعود إلى قول مَنْ يرجِّح الإفراد من دون هٰذه الشَّريطة. ويكفيك أنَّها رأيٌ محضٌ، ليس له مِنْ قِبَلِ الشَّارع أنيس هذا.

واعلم أنَّ الحقَّ الواضح أنَّ حجَّةُ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم كان قِراناً لكثرة أحاديثه وصِحَّتها وصراحتها بلا احتمال، ولا بعدَ أنْ يدَّعي الباحثُ تواتر قِرانه، أو جعله مِنَ المفيد للعلم بالقِران.

أمَّا الكثرة، فهي نيِّفٌ وعشرون حديثاً، وكثيرٌ منها في الصَّحيحين تنتهي إلى سبعة عشر صحابياً، وهم: عائشة، وعبد الله بن عمر، وجابر بن عبد الله، وابن عبَّاس، وعمر، وعلي، وعثمان ـ بإقراره لعليٍّ، وتقرير عليٍّ له ـ وعمران بن الحُصين، والبراء بن عازب، وحفصة أم المؤمنين، وأبو قتادة، وابنُ أبي أوفى، وأبو طلحة، والهرماس بن زياد، وأمُّ سلمة، وأنس بن مالك، وسعد بن أبي وقَّاص.

أمَّا الصرَّاحة، فلأنَّ منها:

«لولا أنِّي سقت الهدي وقرنت».

ومنها: «أتاني آتٍ من ربِّي، وقال: صلِّ في هٰذا الوادي المبارك، وقل: عمرة في حجَّةٍ».

ومنها: من أخبر أنَّه سمعه يهلُّ بهما جميعاً.

ومن أوضح الشَّواهد حديث: أنَّ عُمرَه أربع، ولو أفرد بالحجِّ، لما كانت أربعاً. ورواياتها كثيرة.

ومنها قوله: «دخلت العمرة في الحجِّ إلى يوم القيامة». ولو كان متمتِّعاً أو مفرداً لما صدق هذا اللَّفظ، ولا يصدق إلاَّ في القِران، سيَّما على الصَّحيح مِنَ اتِّحاد عملهما.

ومنها: قول عمر: هُديت لسُنَّة نبيِّكَ ـ للقارن الذي أنكر عليه زيد بن صُوحان، أو سلمان بن ربيعة، وليس زيدٌ أو سلمان من فقهاء الصَّحابة حتَّى يُعْتَدَّ بإنكارهما، ويحكى خلافهما.

وأمَّا الإفراد، فرُواته: عائشة، وابن عمر، وجابر، وابن عبَّاس، وقد رَوَوا القِرانَ، فرواية من روى منهم أنَّه أحرم بالحجِّ لا ينافي روايته، ورواية العدة المذكورة للقِران؛ لأنَّ القِران أحد أنواع الحجِّ كما يقال: حجٌّ قارناً وقِراناً.

وكذلك من قال: خرجنا لا ننوي إلاَّ الحجَّ، أو لا نعرف، أو لا نصرخ بالحج صراخاً، فذلك لا ينافي القِران كما ذُكر. وأيضاً إنَّما رُوي فعلهم لا فعل النبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم.

ومن قال: أفرد الحجَّ، أو لبَّى بالحجِّ مفرداً، فغايته أنَّه سمع ذكر الحجِّ في تلبيته صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، ولم يسمع ذكر العمرة، وذلك أبعد عن المنافاة.

ثمَّ رُواة الإفراد أربعة من سبعة عشر كما ذكرنا.

وقد فصَّل ما ذكرنا ابن القيِّم، وحكى شيئاً عن شيخه ابن تيمية، فليرجع

إلى كتابه «زاد المعاد» من أراد الاستفصال، فقد أشبع الفصل.

(٣/ ٣٨١ س٤) قوله: بل التَّمتع.

أمَّا الاستدلال بـ«لو استقبلت» فكما قال المصنِّف وقلت لبعض الإمامية: ما حُجَّتكم على تعيين التَّمتع؟ فقال: نصٌّ نزل به جبريل. فقلت: أو غير ذلك، قال: وما هو؟ قلت: مضادة عمر؛ لأنَّه نهى عنه، وهم يقولون: يتعيَّن التَّمتع. وقد صرَّح في «المعاني البديعة» عنهم بذلك، وهم في حجِّهم يفعلون سواه.

وقال ابن القيِّم في سياق فسخ الحجِّ: إنَّ فيه ثلاثة أقوال: أحدها يجب. قال: وهو قول جماعة من السَّلف والخلف، وزعم أنَّ الحاجَّ إذا فرغ من طوافه وسعيه، حلَّ بغير اختياره.

فعلى زعمه هذا، لا يصحُّ، بل لا يمكن حجّ الإفراد، إذ يحلُّ بغير اختياره، ومثَّله بالصَّائم دخل في اللَّيل، فإنَّه يصير مفطراً بغير اختياره، ثمَّ إن أحرم بالحجِّ، صار متمتِّعاً، وإن لا يحرم، فليس بحاجٍّ.

وقال في موضع آخر من كتابه: ولأنَّه ـ أي التَّمتُّع ـ المنصوص عليه في كتاب الله، ولأنَّ الأُمَّة أجمعت على جوازه، بل على استحبابه، واختلفوا في غيره على قولين.

وقال في موضع آخر منه: معاذ الله أن نظنَّ أنَّ نسكاً أفضل من النُّسك الذي اختاره الله[1] لأفضل الخلق وسادات الأُمَّةِ، وأن نقول في نُسُكٍ ـ يعني: الإفراد ـ لم يفعله رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، ولا أحدٌ من الصَّحابة الَّذين حجُّوا معه، بل ولا غيرهم من الصَّحابة أنَّه أفضل ممَّا فعلوه بأمره.

ثمَّ قال: وهذا وإن صحَّ عنه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم الأمر لمن ساق

---

(١) في الأصل: اختاره رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. والتصحيح من «زاد المعاد» ٢/١٤٣.

الهدي بالقِرانِ، ولمن لم يسق بالتَّمتع، ففي جواز خلافه نظر، ولا يوحشَنَّك[1] قِلَّةُ القائلين بوجوب ذلك، فإنَّ فيهم البحر الَّذي لا ينزف: عبدَ الله بن عبَّاس، وجماعة من أهل الظَّاهر. انتهى.

فانـظر هذه الدَّعاوي وعمدته فيها ما استقرَّ عنده في مذهبه من الفسخ، فرتَّب على ذلك عدم جواز الإفراد، وأنَّه لم يفعله أحدٌ من الصَّحابة، وأنَّ التَّمتع مجمع على استحبابه ـ يعني: ترجيحه ـ وإلاَّ فلا معنى للاستحباب في الواجب.

والمصنِّف ادَّعى الإجماع على أنَّ أنواع الحجِّ ثلاثة، بل ادَّعى أنَّ ذلك معلوم من الدِّين ضرورة، ثمَّ ادَّعى الإجماع على الإفراد بخصوصه هُنا. فانظر كيف يبنون دعاوى الإجماع على ما استقرَّ عندهم مِنْ مذاهبهم مع شيوع الخلاف.

ولقد غلا ابن القيِّم في تقوية فسخ الحجِّ إلى العمرة، وملأ كتابه دعاوي مبناها على غلط هو ردّه الضَّمير في قوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في جواب من سأله: هل العمرة للعام أم للأبد؟ فقال: «بل للأبد». فزعم ابن القيِّم أن المراد: هل فسخ العمرة واجب في عامنا هٰذا أم في الأبد؟ وهو غلط قبيح، وإنَّما هو كجوابه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم فيمن سأله بعين هٰذا السؤال في الحج ـ أي: أنَّـه يكفي المكلَّف حجَّـة واحدة وعمرة واحدة، ولا جناح عليه أن لا يعاودهما، وإنَّما حكينا كلامه للتَّحذير منه؛ لأنَّ كتابه هٰذا من أقرب التَّصانيف إلى الإنصاف وعدم التَّمذهب إلاَّ في هذه المسألة، فأربى على المتمذهبين، وهدرت شِقْشِقَةُ التَّعُصُّبِ الكمين. والله يعفو عنَّا وعنه.

وفي «المنتقى» لابن تيمية معزواً إلى الخمسة. مسلم والسُّنن الأربعة ـ عن ربيعة بن أبي عبد الرَّحمن، عن الحارث بن بلال، عن أبيه، قال: قلت: يا رسول الله، فسخ الحجِّ لنا خاصَّة أم للنَّاس عامَّة؟ قال: «بل لنا خاصَّة».

---

(١) في «زاد المعاد»: يُوحِشْكَ.

قال أحمد بن حنبل: حديث بلال بن الحارث عندي ليس يثبت، ولا أقول به، ولا يُعرف هذا الرَّجل ـ يعني: الحارث بن بلال ـ وقال: أرأيت لو عُرِفَ الحارث بن بلال؟ إلَّا أنَّ أحد عشر رجلًا من أصحاب النبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم يروون ما يروون من الفسخ أين يقع الحارث بن بلال منهم؟ انتهى.

فاعرف ضعف استدلال أحمد؛ إذ لا معارضة فيما ذكر، فإنَّ راوي الخصوصية قد كفاك القعقعة بتعداد أحاديث الفسخ، إذ دعوى الخصوصية، تضمن تسليم ذلك، فرواية الخصوصيَّة زيادة في الحديث اختصَّ بها المذكور، فتقبل.

وأمَّا كون أحمد لم يعرفه، فقد عرفه غيره. قال العسقلاني: بلال بن الحارث صحابي، والحارث بن بلال من ثقات التَّابعين.

وفتيا أبي موسى استصحاباً، وكذلك ابن عبَّاس.

على أنَّ في روايات أحاديث الفسخ ما يدل أنَّه جائز لا واجب.

ففي بعض روايات حديث عائشة الذي أخرجه السِّتَّة، فقال: «مَنْ لم يكن معه هديٌ وأحبَّ أن يجعلها عمرة، فليفعل. ومن كان معه الهدي، فلا». قالت: فالآخِذُ لها والتَّارك لها من أصحابه.

وفي أخرى: خرجنا مع رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فمنَّا من أهلَّ بعمرة، ومنَّا من أهلَّ بحجٍّ وعمرة، ومنَّا من أهلَّ بحجٍّ، وأهلَّ رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بالحجِّ. فأمَّا مَنْ أهلَّ بعمرةٍ، فحلَّ، وأمَّا مَنْ أهلَّ بحجٍّ أو جمع الحجَّ والعمرة، فلم يحلُّوا حتى كان يوم النَّحر.

فهاتان الرِّوايتان الصَّحيحتان تخصِّصان ما يُفهم من التَّعميم، وتُبيِّنان أنَّ الأمر وقع مع التَّخيير.

وفي «البخاري» عن ابن عبَّاس أنَّ النبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بعث أبا بكر على الحجِّ يخبر النَّاس بمناسكهم، ويبلغهم عن رسول الله صلَّى الله عليه

وآلهً وسلَّم حتَّى أَتَوْا عرفةَ مِنْ قِبَلِ ذي المجاز، ولم يقرب الكعبة، ولكن شمر إلى ذي المجاز، وذلك أنَّهم لم يكونوا استمتعوا بالعمرة إلى الحجِّ.

فهذه الرِّواية تكذب قول ابن القيِّم أنَّه لم يحجَّ أحدٌ من الصَّحابة إفراداً، وتكذِّب روايته عن ابن عباس لزوم الفسخ. ولذا توارث ترك الفسخ إلَّا أحمد لضعف استدلاله كما سمعت ومن شركه من الماضين، فإما مثله، وإمَّا استصحاباً، وإمَّا رآه جوازاً لا وجوباً، والله أعلم.

ولعلَّ أحمد إنَّما أراد الجواز؛ لأنَّ كتب أهل مذهبه مصرِّحة بقسمة الحجِّ إلى ثلاثة، بل وتفضيلُ الإفراد على القِران.

(٣/ ٣٨٢) فصل في حكم من ترك نُسُكاً.

قد قدَّمنا ما يقتضي أنَّه لا بحث لنا في هذين الفصلين.

بـــاب العمـــرة

(٣/ ٣٨٥ س٤) قوله: وهي سُنَّة.

الرِّواية عن النبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم وجوباً وعدمه لا يقوم بأيِّهما حُجَّة على الانفراد. ولكلٍّ مقوِّيات.

أمَّا الوجوب: ﴿وأتِمُّوا الحجَّ والعمرة﴾ [البقرة: ١٩٦] على تفسير «ائتوا بهما تامِّين» كقَطِّع لي ثوباً ووسِّع أكمامه - أي اجعلها واسعة.

وعلى هذا التفسير يتخرَّج قول ابن عبَّاس: إنَّها القرينة في كتاب الله، ويدلُّ له شيءٌ من كلام الصَّحابة، كما يؤخذ للنَّفي؛ لأنَّهم اختلفوا في ذلك كثيراً، ولو وجدوا أمراً بيِّناً، لقلَّ اختلافهم.

وأمَّا عدم الوجوب، فأقوى شيءٍ الرُّجوع إلى الأصل، فإنَّه إذا لم ينقل عنه أمر تقوم به الحجَّة، كان البقاءُ عليه واجباً لئلَّا تقول على الله ما لا تعلم.

ومن المقوِّيات: قوله تعالى: ﴿ولله على النَّاسِ حِجُّ البيت﴾ [آل عمران: ٩٧]، فلو كانت العمرة قرينته، لذكرها.

وأمَّـا آية الإتمام، فالظَّاهر أنَّها إنَّما تناول من دخل في الشَّيء، والسَّبب شاهد بذلك أيضاً.

أخرج الشَّافعي، وأحمد وابن أبي شيبة، والبخاري، ومسلم، وأبو داود، والتِّرمذي، والنَّسائي عن يعلى بن أمية، قال: جاء رجل إلى النبي صلَّى الله عليه وآله وسلَّم وهو بالجعرَّانة عليه جُبَّةٌ وعليها خَلوقٌ، فقال: كيف تأمرني أن أصنع في عمرتي؟ قال: فأنزل الله على النبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فتستَّر

بثوب. وكان يعلى يقول: وددت أنِّي أرى رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم وقد أُنزل عليه الوحي، فقال عمر: أيسرُّك أن تنظر إلى النبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم وقد أُنزل عليه الوحي؟ فرفع عمر طرف الثَّوب، فنظرت إليه له غطيطٌ كغطيط البَكر، فلمَّا سُرِّيَ عنه، قال: «أينَ السَّائل عن العُمرة؟ اغسِل عنك أثر الخلوق، واخلع عنك جُبَّتَك، واصنع في عمرتك ما أنت صانع في حجِّك»، وفي لفظ «ما كنت صانعاً في حجِّك، فاصنعه في عمرتك».

ومن المقوِّيات: ظهور اعتماره صلَّى الله عليه وآله وسلَّم مكرَّراً، واعتمار الصَّحابة، ولم يشع بينهم الوجوب، فدلَّ على أنَّهم إنَّما فعلوا ذلك لمطلق الشَّرعيَّة، وللفضيلة المؤكدة التَّأكيد الذي لا شيءَ بعده إلَّا الوجوب.

وممَّا فيه نوع تقوية: إطلاق وقتها كنوافل الصَّلاة والصِّيام الَّتي لا وقت لها معيناً.

والحاصل عندنا: أنَّه ينبغي المحافظة عليها كمحافظتك على الواجب عملاً، والبقاء على الأصل حُكماً لعدم الظَّنِّ النَّاقل عن الأصل، والله الموفِّق والمستعان.

وحديث «وإن تعتمر خير لك» صحَّحه التِّرمذي، والضِّياء المقدسي، وأخرجه أحمد، وأبو يعلى، وابن خزيمة، والدَّارقطني.

وأكثر العمل يكون بدون هذا، لكن الخلاف إذا كثر ـ سيَّما في الصَّحابة ـ أضعف الظَّنّ، وقد ظهر من مجموع ما ذكرنا قوَّة نفي الوجوب، والله أعلم.

(٣/ ٣٨٥ س٧) قوله: «خيرٌ مِنْ حَجَّةٍ».

ليس في شيْءٍ من روايات الحديث «خيرٌ من حجَّة»، وإنَّما هي: «تعدِلُ حجَّة»، وفي رواية: «حجَّة معي»، وفي رواية: «تقضي حجَّة»، وفي رواية: «يا أُمَّ سليم، عمرة في رمضان تُجزئُكِ من حجَّة».

قال في «البدر المنير»: إنَّه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قال في عمرة رمضان: «تعدل حجَّة» لجماعة: أم سنان، وأم سليم، وأم طليق، وأم معقل. زاد المحب في «أحكامه»: وأم الهيثم.

(٣/ ٣٨٦ س١) قوله: ولا تُكره إلاّ في أيَّام التَّشريق إلى قوله: تُكره في أشهر الحجِّ، إذ يشتغل بها من الحج في وقته.

ليس في الكتاب والسُّنَّة شمة للكراهة، بل كراهتها في أشهر الحجِّ مصادم للسُّنَّة، إذ كانت عُمَرُهُ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم الثَّلاث: عمرة الحُديبية الَّتي صُدَّ عنهـا، وعمرته من قابل، وعمرة الجعرانة، كلُّها في ذي القعدة، فكيف يسوغ القول بالكراهة مع ذلك؟.

وأمَّا التَّعليل بالشُّغل عن الحجِّ فعليلٌ، وأيُّ شُغلٍ لمن لم يُرِد الحجَّ أصلاً كفعله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في عُمَرِه، أو أراد وقعد في مكَّة من أوَّل شوَّال إلى يوم التَّروية سبعةً وستين يوماً، وهل هذا إلاَّ إحياءً لما هدمه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم من سُنَّة الجاهلية حين أمر أصحابه بفسخ الحجِّ إلى العمرة، بل وغير بعيد أنَّه تعمَّد ذلك حين جعل عُمَرَهُ كُلَّها في ذي القعدة، وهَلاَّ قالوا بدل هذا القول: يُندب تعمُّد ذي القعدة للعُمرة تأسِّياً به صلَّى الله عليه وآله وسلَّم.

(٣/ ٣٨٦ س٥) قوله: إذ اعتمر صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في رجب، والقعدة، ومع حجَّة الوداع.

أمَّا عُمرة رجب، فوهمٌ من ابن عُمر قد ظهر ذلك لكلِّ مميِّز في الحديث والسِّيَر.

وأمَّا القعدة، ومع حجَّة الوداع، فمناقض أوَّلاً لمذهب المصنِّف أنَّه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم حجَّ مفرداً، وتلوين الاستدلال لا يوافق الدِّين والورع.

ثمَّ ظاهر هذا الكلام أنَّه جمع هذه العُمَرَ في سنة، وهو خطأ واضح، إذ عُمرة الحديبية سنة ستٍّ، والقضاء سنة سبع، والجعرانة سنة ثمان، والوداع سنة عشر، وكأنَّ الوهم وقع لصاحب «الانتصار»، فتبعه المصنِّف بلا روية.

وقـولـه: «قلنـا: فرق فعله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم»[1] مقرِّرٌ للوهم مع وضوحه. نعم، قد استدلَّ على شرعيـة التكرار بأمره صلَّى الله عليه وآله وسلَّم

(١) ٣/٣٨٦ س٦.

لعائشة بعمرتها من التَّنعيم مع عمرتها الَّتي مع حجتها، فهما في سنة واحدة، مع أنه يكفي في جواز التَّكرار عدم التَّوقيت في العمرة، وقياس الخصم غير تامٍّ؛ لأنَّه صوري، ومن غير مساواة أيضاً.

(٣/ ٣٨٦ س٧) قوله: وميقاتها الحلُّ للمكِّيِّ.

دليل ذلك عمرة عائشة، إذ أمرها صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بالخروج إلى أدنى مكان من الحلِّ مع ضيق الوقت ما بيْنَه وبين ارتحاله من مكة.

(٣/ ٣٨٧ س١) قوله: وحلقٌ أو تقصير.

أدلَّة نُسكيته في الحجِّ تقوِّي نُسكيته هنا والعكس؛ لأنَّه عرف من ذلك أنَّه من مطالب الشَّرع وأمَّا أمر الأصلع، فلا نعرفه من الحديث كما يوهمه كلام المصنِّف، والله أعلم.

(٣/ ٣٨٧ س٤) قوله: ولا حلق في عُمرة القِران.

كأنَّه يريد: يسقط، لأنَّه منع منها في وقتها، لكنه يقال: هذا تأخَّر عن الحلق إلى بعد رمي الجمار؛ لأنَّ أعمالها لم تدخل في أعمال الحجِّ عندهم.

بـــاب الإحصـــار

(٣/ ٣٨٧ س١٠) قوله: لقوله تعالى: ﴿ولا تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾ [البقرة: ١٩٦].

قد بيَّن صلَّى الله عليه وآله وسلَّم المحِلَّ بأنَّه كل منى في الحجِّ، وكلُّ فجاج مكة في العمرة، والآية نصٌّ صريح في منع التَّحلُّل قبل بلوغ الهدي محِلَّه، وقد بيَّن المحِـلَّ أيضاً فعله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في الحجِّ والعمرة في وقت الاختيار مطابقاً لقوله.

وأمَّا سائر الحرم، فلم يقيموا برهاناً على محلِّيَّته، فعلم أن نحره صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في الحديبية للعذر، وهو منع قريش، سواء قلنا: الحديبية من الحرم كلها أو بعضها، أو قلنا: ليست من الحرم، ولم يصح أي الأمرين أيضاً، فتعميم الشَّافعي جواز نحر هدي المحصر في غير محلِّه كما هو صريح «منهاج» النَّووي وشرحه «التُّحفة»، وإن لم ينبِّه المصنِّف.

والتزام غيره لبلوغ المحل مع العذر وعدمه ليس كما ينبغي، بل الجمع بين فعله في الحديبية وبين الآية الكريمة وفعله مع الاختيار هو الرُّجوع بهما إلى الاختيار والاضطرار، فلو أُحصر وأمكنه إيصال الهدي إلى محلِّه، وجب.

وذكر هذا عن (ش) في «المعاني البديعة»، وعن أحمد، قال: ثمَّ وجدتُ هذا الجمع منصوصاً في «البخاري» عن ابن عباس، قال: إنَّما البدل على من نقض حجه بالتَّلذُّذ، فأمَّا مَنْ حبسه عدوٌّ أو غير ذلك، فإنَّه يحلُّ ولا يرجع، وإن كان معه هديٌ، وهو محصر نحره إن كان لا يستطيع أن يبعث به، وإن استطاع أن يبعث به، لم يحل حتَّى يبلغ الهدي محلَّه. وفي هذا الكلام ـ مع ما ذكرنا أنَّ الحصر يكون بغير العدو ـ خلاف ما في الكتاب، وأنَّ القضاء لا يجب، وفي مفهوم الشَّرط منه أنَّه لا يجب ابتداء الهدي.

(٣/ ٣٨٨ س٤) قوله: والعمرة كالحجِّ في التَّحلل للحصر.

ثمَّ ذكر خلاف مالك معتلاً بعدم فواتها لعدم توقيتها، وكذا ذكر الريمي وصاحب «عيون المذاهب». ولا أدري كيف يصادم مالك بهذا الرَّأي الآية وسبَبَها.

ثمَّ قد احتجَّ على عدم لزوم القضاء بعدم أمره صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في عمرة القضاء مَنْ كان معه في العمرة الَّتي أُحصروا عنها، فكيف يتلاءم كلام مالك، فليحقَّق.

(٣/ ٣٨٩ س٢) قوله: والمرض كالخوف.

لا شكَّ أنَّ عموم الآية، وصريح الحديث حُجَّة، ونزول الآية بسبب العدو ولا ينافي ذلك.

(٣/ ٣٨٩ س٤) قوله: ويلزمه الهدي للآية، ولفعله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم.

أمَّا الآية، فلا يُشَكُّ في الاحتياج إلى مقدّر، ويصح تقدير ما يوجب الهدي مثل «فعليكم» أو نحوه، ويصح تقدير ما لا يوجبه، مثل: «فينبغي» أو: «فيشرع»، فلا يتمُّ الاستدلال بالآية.

وأمَّا فعله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فالتَّأسِّي إنَّما يكون على الوجه الذي فعله، ولما نعرفه حتَّى يتمَّ القول بالوُجوب.

وأيضاً قد كان الهدي موجوداً معه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فهو كالأمر بإتمام الحجِّ والعمرة، ولو كانا غير واجبين، ويبعد أنَّه كان مع جميع أصحابه هدي. ألا تراهم في حجَّة الوداع حتى قيل: إنَّه لم يكن الهدي إلَّا معه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ومع طلحة، وغايته معه ومع نوادر، وقد كان حالهم في حجَّة الوداع أقوى منها في الحديبية؛ لأنَّ الحديبية سنة ست قُبيل خيبر، والفتح وحجة الوداع سنة عشر، وقد وسَّع الله عليهم.

ثمَّ إنَّه لا بُدَّ من نقل يتضمَّن وقوع ذلك عموماً، وحديث جابر في «مسلم»:

ـ نحرنا مع رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم عام الحديبية، البَدَنة عن سبعة، والبقرة عن سبعة ـ لا يلزم منه التَّعميم ولا الوجوب، ويدل لعدم لزومه حديث: «من كُسر أو عرج، فقد حلَّ». أخرجه الخمسة.

(٣/ ٣٩٠ س٤) قوله: وعلى المحصر القضاء ـ إجماعاً ـ في الفرض.

هذا الكلام لا معنى له محصلاً؛ لأنَّ ذلك ليس بقضاء، بل الفرض الأصلي، فلا حامل على هذا إلَّا القعقعة بلفظ الإجماع فرشاً لما بعده. وله في الكتاب نظائر.

وإذا كان أظهر الرِّوايات في عمرة الحديبية ألفاً وأربعمئة، وفي القضاء سبعمئة مع جواز أنَّ بعض السبع لم يكونوا في الأولى، فكيف يظن بهم الإخلال بهذا الواجب؟ فإن قدر عدم علمهم، فكيف يقرِّرهم معلم الشَّريعة. هذا ما لا يظُنُّه ذو نظر.

(٣/ ٣٩٠ س٨) قوله: قلنا: يلزم للخبر.

نعم إن صحَّ، ومن أين ذلك وقد سكت عنه المخرِّج كعادته في مثله بترك لفظ الحديث كما هُنا، أو بترك تخريجه.

(٣/ ٣٩٠ س١٠) قوله: ولا تجب عمرة مع القضاء.

يعني: فاته الحجُّ، فلزمه أن يتحلَّل بعمرة، فأُحصر عنها فتحلَّل، فهل يلزمه أن يقضيها مع قضاء الحجِّ الفائت؟ هذه صورة المسألة، والظَّاهر أنَّ مراده أنَّه أحصر قبل أن يُحرم بالعمرة، وإلَّا فهي كالعُمرة المستقلَّة.

(٣/ ٣٩١ س٢) قوله: ومن جعل الحلق نُسكاً... إلخ.

دليله أنَّه نسكٌ لزم عن الإحرام، ولم يمنع منه مانع، ثمَّ فعله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بعقب نحر الهدي، وفعل أصحابه حين حلق بعضهم لبعض، حتَّى كاد أن يضرَّ بعضهم بعضاً لِمَا نزل بهم من الغمِّ. وهذه قرائن الوجوب أقل منها يفيد الظَّنَّ الذي تقوم به الحجَّة. إلَّا أنَّه يقال: إنَّ الحلق نُسكٌ مؤقَّتٌ، وهو الآن

لم يدخل وقته، وهو مرتَّب على الوقوف وغيره، ولما يفعل ذلك، فهذا الحلق ليس بذاك، فإن ثبتت شرعيته بغير ذلك، فذاك.

وقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في حديث المسور ومروان: «قوموا فانحروا، ثمَّ احلقوا»، أي: لينحر من معه هدي، ثمَّ ليفعل ما يفعله الحلُّ تحقيقاً للإحلال، لا أنَّه به يتحلَّل.

وقد بيَّنا قبيلُ أنَّ النَّحر غير متحقِّق اللُّزوم، سيما لِمَنْ لم يكن هديه حاضراً، فالحلق أولى بعدم الوجوب.

(٣/ ٣٩١ س١٤) قوله: قلنا: المعتمر يبقى محرماً، وفيه حرج، فافترقا.

يقال: هذا ممنوع مِنَ النِّساء، وفيه حرج فاتَّفقا، ثمَّ إنَّ قوله تعالى: ﴿**وأتِمُّوا الحَجَّ والعُمْرَةَ لله فإنْ أُحْصِرْتُمْ. . .**﴾ [البقرة: ١٩٦] - أي: عن الإتمام، وهذا قد منع عن الإتمام. وجواز التَّحلُّل له أقرب من جوازه لمن يقف؛ لأنه قد تحقَّق شأن إحرامه، وأُبيح له ما لم يُبح قبل الوقوف، فأمر المنع هُنا أخفُّ منه هنالك، فكان أقرب إلى التَّجاوز والترخيص بالتَّحلُّل. والعمدة الآية مع عدم معارض.

(٣/ ٣٩١ س١٧) قوله: قلنا: أثبته القياس.

قد ذكرنا لك ما اعتمده المصنِّف من جعل الجامع وصفاً لم يدل على عليته دليل، فليس هذا القياس بشيء، ويؤيد حكم النَّفي أنَّه لم يذكر البدل في قضية الحديبية مع غلبة الإعسار عليهم، مع أنَّه يكفي في مثله عدم الدَّليل، وقد رجع المصنِّف إلى إبطال قياسه كما ترى.

(٣/ ٣٩١ س١٩) قوله: قلت: وهو قويٌّ.

هذا ما قلناه أوَّلاً، لأنَّه لا بدل رجع إليه المصنِّف، وكذلك أنَّه يتحلَّل بلا شيء؛ لأنَّ المصنِّف رجع إلى أنه يتحلَّل بلا شيء؛ إذ لا نحر هنا، والحكم بأنَّ في ذمَّته هدياً ليس تحلُّلاً، فليتأمل.

واعلم أنَّ هذه القياسات السَّاقطة الَّتي يعمل[1] عليها المصنِّف وغيره مبنيَّة على ما أثبتوه في أقسام القياس، وهو المسمَّى عندهم بقياس الشَّبه، وقد بيَّنَّا في «الأصول» بطلانه لعدم دليله، بخلاف القياس المعنوي، فإنَّه بمعنى العموم؛ إذ لا فرق بين قولنا: حرم كلُّ مسكر، وقولنا: حرمت الخمر لإسكارها.

أمَّا قياس الشبه، فليس فيه إلَّا توهُّم التَّساوي بلا جامع عقلي، ولهذا تتعدَّد الأشباه، فيضطربون بينها. وقد قدَّم المصنِّف في تسمية كتابه اعتبار هذا القياس، وقدَّمه في الذِّكر على القياس المعنوي بقوله: والقياسات الشبهيَّة والمعنوية، فجعله قسيماً للمعنوي، فإذ لم يشترك الأصل والفرع في المعنى، ففيم يشتركان؟ وكيف يسوغ إثبات حكم الفرع، فعليك أن تعرف الأساسات إن رمت صحَّة البناء، وكنت ممَّن يعلم أنَّه لا يخلصه. قال مشايخنا وأئمَّتنا: بل لا يحاجه ربّه إلَّا بما أودع لديه من حجة العقل، وهو قاعدة القواعد، ثمَّ الكتاب والسنَّة، وإلَّا فدع الدَّعاوي، وامش في غمار الرِّعاع[2].

---

(١) كتب فوقها: يعتمد.

(٢) في (أ) الزراع، والمثبت من (ب).

بـــاب
في ضبط الدِّمـــاء

(٣/ ٣٩٢ س١٤) قوله: حاكياً لأحد قولي الشّافعي: ولو قبل أيَّام النَّحر.

يتشبَّث لهذا المذهب بجواز صوم التَّمتُّع قبل أيَّام النَّحر. ثمَّ إن صحَّ دعوى الإجماع على عدم الفرق بينه وبين القِران، ألحق به في ذلك، وإلَّا توقف في القِران على الاتباع.

ثمَّ النَّص على توقيت المكان يؤنس بتوقيت الزمان، وأيضاً منى لا يصح جعلها قريةً بالنَّصِّ والإجماع، فلا يوجد فيها غير أيَّامها مَنْ تُصرف فيه الدِّماء. وقد قرَّر صلَّى الله عليه وآله وسلَّم النَّاس في ذبح أنواع الدِّماء في مِنى أيَّام النَّحر.

وفي حديث جُبير بن مطعم عند أحمد، وابن حبَّان، والطَّيالسي، والبزَّار، والبيهقي: «وكل فجاج منى منحر، وفي كلِّ أيَّام التَّشريق ذبح».

وكلُّ ما ذكرنا يدل على التوقيت، غايته أنَّه لو فوَّت النَّحر في مِنى، نحر في مكَّة؛ لحديث جابر في «أبي داود»، قال صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «كلُّ عرفة موقف، وكلُّ منى منحر، وكلُّ مزدلفة موقف، وكلُّ فجاجِ مكَّة طريق ومنحر». وما في روايات هذا الحديث.

وقـال في العمرة: «هذا المنحر، وكلُّ فجاج مكَّة وطرقها»، فلفظ: «في العمـرة» من قول الصَّحـابي حكـاية للواقع، وليس فيه منافاة لما تناوله ألفاظ الحديث من عموم النَّحر في مكَّة. غايته أن يكون كما سمَّاه المصنِّف اضطراريَّاً.

وأمَّا سائر الحرم، فقد قدَّمنا أنَّه لا دليل على مكانيته، ثمَّ الظَّاهر استواء

الدِّماء النَّاشئة عن النُّسك بأي واسطة. وقد قدَّمنا الكلام في دم الإحصار.

(٣/ ٣٩٢ س٤) قوله: بدن قرانه..

انظر كم مرَّة يقرُّ المصنِّف بأنَّ حجَّهُ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم كان قِراناً، مع إصراره على دعوى الإفراد، وقد نبَّهناك مِراراً.

(٣/ ٣٩٢ س٢) قوله في خبر ذؤيب: «فإذا خشيت عليها»[١].

العجب من الاحتجاج بهذا الحديث على ما ذكر، وهو عامٌّ للحرم وغيره؛ إذ سأل عمَّا عطب من الهدي أعمُّ من أن يكون في الحرم أو قبله. وقولهم محمول على ما بلغ الحرم مردود؛ إذ هو تحكُّمٌ بحت.

وأمَّا نحره صلَّى الله عليه وآله وسلَّم هدي الإحصار، فقد قدَّمنا الكلام فيه.

(٣/ ٣٩٤ س٣) قوله: وجميع الدِّماء من رأس المال.

ذلك داخل تحت قوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «دَيْنُ اللهِ أحقُّ أن يُقضى».

(٣/ ٣٩٤ س٤) قوله: ومصرفها الفقراء.

هو المعهود في الشَّريعة في القُرب من النَّفقات، لكن حديث «من شاء اقتطع» ـ وهو في أبي داود ـ يدلُّ على عدم لزوم الصَّرف، وأنه يكفي الإباحة. وكيف لا؟ ولو تطلَّب صلَّى الله عليه وآله وسلَّم تعيين من تصرف إليه تلك العدَّة ـ وهي مئة ناقة ـ لكاد أن يحيط بفقراء منى، ولظهر ذلك ناراً على علم، ولَنَقَلَ أوضح نقل، فلمَّا لم يكن شيءٌ من ذلك، علم عدمه، فيلزم أنَّه لو علم اقتطاع غني منها، لم يَضر. وما أنسب ذلك بأنَّها ضيافة الله لوفده.

وأمَّا خبر أبي ذؤيب الذي احتج به المصنِّف، فالذي فيه: «ولا تأكل منها أنت ولا أحدٌ مِنْ رِفقتك»، وليس من لازم صاحب الهدي ورفقته أن يكونوا أغنياء، فعلم أنَّ ذلك لحكمة أخرى، وليس فيه شمة دليل لما أراد المصنِّف.

---

(١) في «البحر»: عليه.

(٣/ ٣٩٤ س٥) **قوله: وكذا دم التَّمتُّع والقِران.**

احتجاج المصنِّف حسن، واعتلال الشَّافعي مقابلة للنَّصِّ بالرَّأي، ويقال له: الواجب الذَّبح، وقد وقع. والأكل أمرٌ وراء ذلك كالأضحية عند موجبها.

(٣/ ٣٩٤ س٧) **قوله: وللمصرف فيها كلّ تصرُّفٍ.**

أمَّـا على القول بوجوب التَّمليك، فواضح، وأما إن قلنا إنَّها إباحة، فلو اقتطع منها أكثر مما يأكله فباعه، فالظَّاهر جوازه، كما لو أطعمه الغير. ووجهه أنَّه مالٌ بذل لآخذه، ورغب عنه، فيملكه الآخذ.

وقول من قال: ليس للمباح له أن يبيح. إن أُريد: قبل أن يجوزه أو في إباحة خاصَّة ـ كالأكل مثلاً ـ فنعم، وإلاَّ فلا.

نعم، ينبغي الرجوع إلى ما هو المقصود، وهو إطعام الفقراء، لقوله: ﴿وأطْعِمُوا البائِسَ الفقيرَ﴾ [الحج: ٢٨]، وحديث «من شاء، اقتطع» فيه نوع توسعة، فيقتطع الغنيُّ ـ مثلاً ـ ولا يمنع ما لم يخلَّ بمقصود الإطعام العام. وهذا يعود إلى أنَّها إباحة خاصَّة، ويفصل بين ما يمنع وما لا العُرف.

(٣/ ٣٩٤ س١١) **قوله: لقوله تعالى: ﴿فإذا وَجَبَتْ جُنُوبُها فكُلُوا منها وأطعموا﴾ [الحج: ٣٦].**

الإطعام يشمل التَّمليك والإباحة، وهو إلى الإباحة أقرب بحسب العُرف.

فصل
الحج عن الميِّت

(٣/ ٣٩٥ س٣) **قوله: ويسقط وجوبه بالموت.**

الكلام في هذه المسألة إلى آخرها فيه تدافع؛ لأنَّه إذا سقط بالموت، لم يكن الموصى به هو الواجب، والآية لا تدلُّ على صحَّة الاستنابة بوجه، والحديث قد استثنى فيه الصَّدقة، وأيضاً دليل التَّحجيج[1] يخصِّصه.

(١) تحرفت في الأصل إلى: (التجيجح).

ثمَّ نقول: كلُّ واجب لا يلزم سقوطه بالموت، إنَّما السَّاقط المطالبة بتأديته بعد زوال التَّكليف، والأصل المطالبة بما مضى، فإن امتنعت النِّيابة، فلا يصحُّ بوصيَّة ولا بدونها، وإن جازت النِّيابة، أسقط بها ذلك الواجب.

وقد صحَّت النِّيابة بالأحاديث المتعدِّدة، وشبَّه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ذلك بالدَّين في جواب السَّائلين لاستدعاء السُّؤال بيان وجه الجواب استحساناً وزيادةً في الإرشـاد، وقال لغير السائل حين سمعه يلبِّي عن غيره: «حُجَّ عن نفسـك ثمَّ عن شُبرمة»، ولم يستفصل الوصيَّة، وهو في محلِّ التَّعليم، ويعمُّ بعدم الاستفصال الحج عن الفرض والنَّافلة.

(٣/ ٣٩٥ س٥) قوله: قلنا: أراد أكان يصحُّ أن ينوب عنه بعد موته في الدَّين؟ فكذا الحجُّ.

هذا من المناقضة، وكيف ينوب في شيء قد سقط ـ بزعمكم ـ كما هو أوَّل المسألة.

(٣/ ٣٩٥ س٦) قوله: قياساً على حال الحياة.

قد شبَّهه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بالدَّين، فإن جاز قضاء الدَّين في حال الحياة بغير إذنٍ، فالحج مثله بعد اليأس، وإن لم يصح، علم أنَّه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم شبَّهه بدين الميِّت، فيمتنع القياس على حال الحياة.

ويدل على الأوَّل حديث ابن الزبير عند النسائي وأحمد أنَّه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قال للسَّائل: «أنت أكبر ولده؟» قال نعم. قال: «أرأيت إن كان على أبيك دين؟» الحديث. فإنَّ أوَّله: إنَّ أبي أدركه الإسلام وهو شيخ كبير لا يستطيع ركوب الرَّحل، والحجُّ مكتوب عليه.

وكذلك قالت الخثعميَّة: إنَّ أبي أدركته فريضة الله في الحجِّ شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يستوي على ظهر بعيره. قال: «فحجِّي عنه». وهو من حديث علي وابن عبَّاس.

ففيهما أنَّ المحجوج عنه حيٌّ، وأنَّ النبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم لم يامر

ولم يسأل عن إذنه. وفيهما الاستغناء عن قياس الحجِّ عن الحيِّ على قضاء دينه، بل يؤخذ منهما قضاء الدَّين بغير إذنه، والله أعلم.

(٣/ ٣٩٥ س٦) قوله: ﴿وأنْ ليسَ للإنْسَانِ إلَّا ما سَعَى﴾ [النجم: ٣٩].

قد بسطنا القول في «الاتحاف على الكشَّاف» في هذه الآية. والحاصل أنَّ الَّلام إن كانت للاستحقاق الذي يكون منعه ظلماً، قلنا بالموجب على جهة العموم، وهو مخصَّص بمثل الميراث، فإنَّه يستحقه بلا سعي، ولو منعه، لكان المانع ظالماً، وإن كان الَّلام لمطلق الاختصاص كما هو أصلها المتيقن الذي لا يحتاج إلى قرينة، فالتَّخصيص فيه أكثر، فإنَّه يستحق ما أُعطي في الدُّنيا اتِّفاقاً، وليس له سعي، وتحقيقه أنَّ الله سبحانه هو المالك المحقِّق بخلقه للأشياء وقيام بقائها به، وقد جعل لعبده في كثيرٍ مِنَ المنافع ملكاً، بمعنى أنَّ له أنواع التصرُّف الحسنة. ومن جملة ما جعل له أن يعطي الغير ويملكه ممَّا ملكه ربُّه سبحانه، وقد اتُّفق على هذا في المنافع الدنياوية، واختلف فيه في الآخروية، وجاءت النُّصوص بالصَّدقة والعتق والحج عن الغير في الجملة، ولا فرق بين الدُّنيا والآخرة إلَّا بنصٍّ خاصٍّ في أيِّ موضع إن وجد، والأصل الجواز على العموم لعدم الفارق.

إذا تقرَّر ذلك، قلنا: ثمرة الحجِّ عن الغير وصول ثواب الحجِّ وسقوطه عن الذِّمَّة، فدليل السُّقوط حديث تشبيهه بالدَّيْن، ودليل وصول الثَّواب صحَّة تصرُّف المكلَّف في ثوابه كما ذكرنا من عدم الفارقَ بين الدُّنيا والآخرة والنُّصوص على جزئيَّات كالحجِّ في البدنية والصَّدقة، والعتق في المالية، والأصل عدم الفرق بين المنصوص عليها والمسكوت عنها، وعدم الفرق بين البدنية والماليَّة ما لم يمنع مانع كعدم صحَّة النِّيابة في الفُروض في حال الحياة والاختيار، وما لم يمنع منه مانع، فالأصل الجواز، أمَّا الثَّواب، فلصحَّة التَّصرُّف فيه كما ذكرنا، وأمَّا الإسقاط عن الذِّمَّة، فالحجُّ والصَّوم جاء بهما النَّصُّ كما مضى في بابيهما، والصَّلاة لم يُشرع فيها القضاء مطلقاً، فكيف تُشرع النِّيابة فيها.

(٣/ ٣٩٥ س١٠) قوله: قلت: معارض للعقل.

لا أعلم لهذه الدَّعوى مُستَنَداً؛ لأنَّه إن أُريد لا يسقط ما في ذمَّة الغير، فقد

بيَّنَّا وقوع جزئيَّات، ولا مانع مِنْ ذلك في العقل، وجاء به الشَّرع، وإن أُريد الثَّواب، فكـذلـك. واشتـراط الوصيَّة دعوى مجرَّدة عن الدَّليل، وما هي إلَّا كالوصف الملغى.

(٣/ ٣٩٦ س١) قوله: أُنشئت مِنْ وطنه.

لا وجه لهذا؛ لأنَّه إنَّما وجب عليه الحج ومكانه الميقات، ولذا لو ذهب إلى الميقـات لا للحجِّ، ثمَّ أنشأ الحجَّ منه، صح حجُّه، فكذا النَّائب، ولم يجب الذهاب من الوطن؛ لأنَّه من جملة الحجِّ، بل لامتناع الحجِّ بدون قطع المسافة. وعلى هذا، لو عيَّن الموصي أن يذهب الأجير من الوطن، كان أُجرة ما قبل الميقات من الثلث وما بعده من رأس المال على ما صحَّحنا في المسألتين.

(٣/ ٣٩٦ س٦) قوله: ويجب الإيصاء بالحجِّ ممَّن قد لزمه إجماعاً.

قد مرَّ خلاف هذا في باب الاستطاعة، وإن أبا حنيفة ومالكاً[1] لا يوجبان التَّحجيج، ولا الإيصاء، ولفظه يسقط، فلا يجب الإيصاء به؛ إذ هو متعلِّق بذمَّة الحيِّ، وقد بطلت بالموت، لكن إذا أوصى به، وجب، ويكون قطوعاً لبطلان وجوبه. انتهى.

وهـذا شاهد صدق على ما قدَّمنا لك أنَّهم ينقلون الإجماع بناءً على ما استقرَّ في أذهانهم من كلمات المذهب الذي نشأوا فيه.

(٣/ ٣٩٨ س١) قوله: قلنا: معارض بخبر ابن عبَّاس.

خبر ابن عباس هو ما أورده في المسألة الأولى: «حجَّ عن نفسك، ثمَّ عن شبرمة». وفي لفظ لابن حبَّان، والدارقطني، والبيهقي: «هذه عنك، ثمَّ حجَّ عن شبرمة».

وأمَّـا هذه الـرِّواية المقلوبة: «هذه عن نُبيشة، وحجَّ عن نفسك»، فلعلَّ

---

(١) في الأصل: مالك

المصنِّف وجدها في بعض الكتب المصحَّفة لعدم عنايته بالرِّواية لما قرَّر من قبول المراسيل، وأنَّ العُمدة على مصنِّف الكتاب.

ثمَّ حرَّر في قبول الوجادة في «شرح المعيار» كلاماً هو في نفسه صحيح، لكنه لما اجتمع مع ذينك القاعدتين، نشأ عن ذلك مغالط قد نبَّهنا عليها، أو على بعضها، وهذا الموضع من أوضحها، وقد توهَّم أنهما حديثان متنافيان، وقد ذكر المخرج أن الحسن بن عُمارة كان يروي الحديث «نُبيشة» مكان «شُبرمة»، فيرويه: «هـذه عن نبيشـة، واحجـج عن نفسك»، وهو خطأ، وقد رجع إلى الصَّواب. انتهى.

والـذي في غير هذا التخـريج، كـ «التَّلخيص» لابن حجر العسقلاني، و«عارضة الأحوذي» لابن العربي أن الذي غلط فيه الحسن بن عُمارة هو تسميته «نبيشـة» مكـان «شبـرمة» فقط، لا ما ذكره المخرِّج من قلب قوله: «حُجَّ عن نفسك، ثمَّ عن شبرمة» إلى «هذه عن نبيشة، واحجُج عن نفسك».

ثمَّ الحديث حُجَّة على عدم صحَّة استئجار من لم يحجَّ عن نفسه.

وأمَّا قولهم: يتضيَّق ببلوغ الميقات وجوابه باستحقاق منافعه، فكلٌّ منهما مصادرة، إذ هي دعوى متفرِّعة على صحَّة المذهب، فليتأمل.

(٣/ ٣٩٨ س٤) قوله: ويستكمل الأجرة بالإحرام. . . إلخ.

قد استؤجر على مسمَّى الحج، فلا بدَّ من الإتيان بكلِّ عمل لازم، فلو تمَّ لهم أنَّ سائر المناسك يجبرها الدَّم، لم يلزم من ذلك أنَّ حكم الأجير مساوٍ لحكم الحاجِّ عن نفسه إذا استؤجر على أعمال الحجِّ، وليس الدِّماء من الحجِّ، فكان الَّلازم أن يسقط من الأُجرة بقدر ما ترك، وتلزم الدِّماء في مال المحجوج عنه، فنحن نخالفهم في الأصل وفي التَّفريع.

(٣/ ٣٩٨ س١١) قوله: قلنا: لم يتناولها العقد.

يعني المقدمات. هذا منافٍ لقولهم: يجب الإنشاء من الوطن.

(٣/ ٣٩٩ س٦) قوله: وإن عين قدراً واستأجر[1] بدونه.

أمثل هذه الأقوال أن يكون الزائد للحاج، إذ التَّوفير عليه من مقاصد طالب التَّخلُّص والثَّواب، وقد عيِّن لمطلق الأجير، فيصدُق على هذا الذي عيَّنه الوصيُّ، فكأنَّ الميت قال: أعطوا هذا كذا، فتجب مطابقته.

فصـــل

(٣/ ٤٠٠ س١٤) ويفعل الرَّفيق فيمن زال عقله.

يقال: كيف صحَّت النِّيابة عن هذا بغير يأس وبغير وصيَّة، وقياسه على الموت يلزم منه أن يحجَّ عن الميِّت بغير وصيَّة، ويلزم أيضاً أن يحجَّ عمَّن جُنَّ بغير خروج لسفر الحجِّ؛ إذ الخروج المجرَّد أمرٌ ملغى.

وبالجملة، هذه المسألة منافية لما مرَّ، وغير مستندة إلى شبهة دليل، ثمَّ إن كان بعد إحرامه، فقبل الوقوف ـ كما قال الشَّافعي ـ وبعده ينظر في مُستند صحَّة النِّيابة، ومجرَّد الخروج لا يصلح دليلاً على كلِّ مطلب.

(٣/ ٤٠١ س٥) قوله: ومَنْ أوجب المشي إلى بيت الله.

مِنْ شرط النَّذر أن يبتغى به وجه الله، فلا يصح إلَّا أن يريد مع الوصول أحد النُّسكين أو الصَّلاة في المسجد، لا لو قال للتجارة إذا قلنا: لا يلزم الإحرام من لم يُرد أحد النُّسكين، وأمَّا من قال يلزم، فقد تضمَّنَ الوصول أحد النُّسكين، وعليه بنى المصنِّف، فكأنَّ النَّذر بطاعة للزوم الطَّاعة عنه، وإلَّا فالمشيُ المجرَّد ليس بطاعة، بل مباح، ولا يصحُّ النذر بالمباح.

(٣/ ٤٠١ س٩) قوله: ويركب للعجز وعليه دم.

قد نصَّ على ذلك خبر أخت عقبة، فكفى المؤنة، فقد شرع لتعذُّر الوفاء الهدي في النذر المتعلق بالحجِّ عوض الكفَّارة في غيره.

---

(١) في «البحر»: فاستأجر.

(٣/ ٤٠٢ س١٤) قوله: ومن نذر أن يهدي شخصاً.

جعله هدياً ممنوعٌ شرعاً، فهذا نذر بمعصية، فلا يصحُّ. وما أدري من أين جاء لزوم الحجِّ به، فإنَّه لو نذر أن يجعل نفسه هدياً كان محضوراً، فضلاً عن الغير.

(٣/ ٤٠٢ س١٤) قوله: ومن نذر ذبح نفسه.

هذا أوضح من الأوَّل؛ لأنَّه نذر بصريح المعصية، ولا يلزم مِنْ شرعيَّة ذبح إسماعيل شرعيَّته في حقِّنا، وإلاَّ لزم الوفاء. على أن إبراهيم لم ينذر، وإنما أمر، فهو تشريع خاصٌّ، ولم يقل له ربُّه: تعذَّر الذَّبحُ، فعليك الهدي، إنَّما مَنَّ عليه سبحانه ورحِمَهُ بنسخ التَّكليف، وأكرمه بالذِّبح العظيم، وليس مساوياً لما نحن فيه في شيءٍ، فكيف القياس؟.

(٣/ ٤٠٣ س١) قوله: ومَنْ نذر بذبح عبده.

هذا مِنْ ذاك أصلاً وفرعاً.

(٣/ ٤٠٣ س٣) قوله: ومَنْ جَعَلَ ماله في سبيل الله، صرف ثلثه في القُرب.

الأظهر قول (م) ومن معه؛ لأنَّ النَّذر صحيح، وتخصيص الثُّلث لا موجب للعدول إليه، ولذا لو صرف ثلثاً، ثمَّ ثلُث الباقي، ثمَّ كذلك، صحَّ، مع أنَّه في معنى أوَّل المسألة من حيث الحاصل. وسيأتي تنقيحه في بابه إن شاء الله تعالى.

فرغ الثُّلث الأوَّل مِنْ هذا التَّذييل والتَّنقيح المسمَّى بـ «المنار في المختار من جواهر البحر الزَّخَّار» ـ أسأل الله أن يتقبَّلها، وينفع بها، ويبلغ تمامه إلى آخر الكتاب بحوله وقدرته، وفضله ورحمته ـ لستٍّ خلون من ذي القعدة الحرام، سنة مئة وألف، وصلَّى الله على سيِّدنا محمد وآله وسلَّم، [والحمد لله الذي تتمُّ به الصَّالحات](١).

---

(١) ما بين القوسين زيادة من (ب).

كتـــاب النِّكـــاح

(٤/ ٣ س٤) قوله: وهو حقيقة في العقد، مجاز في الوطء.

قال في «الكشَّاف»: والنِّكاح: الوطء، وتسمية العقد نِكاحاً لملابسته له مِنْ حيث إنَّه طريق إليه، ونظيره تسميتهم الخمر إثماً؛ لأنَّها سببٌ في اقتراف الإثم. ثمَّ قال: ولم يَرِدْ لفظ النكاح في كتاب الله إلَّا في معنى العقد؛ لأنَّه في معنى الـوطء من باب التَّصـريح، ومِنْ أدب القـرآن: الكِنـاية بلفظ المـلامسـة، والمماسَّة، والقُربان، والتَّغشِّي والإتيان. انتهى.

وقد يتوهَّم المتوهِّمون من قوله: ولم يرد لفظ النِّكاح. . . إلخ أنَّه يقول: إنَّـه حقيقـة في العقد، مجاز في الوطء، وهو خلافُ صريح كلامه. هذا في تفسيره: **﴿إذا نكحتم المؤمنـات ثمَّ طَلَّقْتُمُـوهُنَّ مِنْ قَبـلِ أنْ تَمَسُّـوهُنَّ﴾** [الأحزاب: ٤٩]. فدلَّت هذه القرينة اللَّفظيَّة على أنَّ المراد بالنِّكاح العقد في هذه الآية.

والحصر الذي ذكره المصنِّف ممنوع؛ لأنَّه إذ لم تدل قرينة على أنَّ المراد المجاز ـ كما في هذه الآية، وجب حمله على الحقيقة لعدم المانع كما في قوله تعالى: **﴿حتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ﴾** [البقرة: ٢٣٠]، فإنَّ المراد الوطء حسبما بيَّنته السُّنَّة في حديث العُسيلة، وأجمع عليه المسلمون إلَّا ما يُحكى عن ابن المسيِّب أنَّـه يُستغنى في التَّحليل بالعقد. وكذلك قوله تعالى: **﴿فانْكِحُوا ما طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّساء﴾** إلى قوله تعالى: **﴿أو ما مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾** [النساء: ٣]. أي: وانكحوا ما ملكت أيمانكم، ولا شكَّ أنَّه ليس المراد عقد النكاح. وكذلك قوله تعالى: **﴿والمُحْصَنَاتِ مِنَ النِّسَاءِ إلَّا ما مَلَكَتْ أيمانُكُمْ﴾** [النساء: ٢٤] ـ أي: وحرم عليكم نكاح المحصنات مِنَ النِّساء إلا نكـــاح ما ملكت أيمانكم، ولا يُعتبر العقد عليهن.

ولا يلزم من مناسبة الكناية وكثرة ورودها الحكم على جميع ما في القرآن، فإنَّـه قد يجب المشي على الحقيقـة في مقـام الحـاجـة إلى البيان، فيغتفـر الاستهجان كما قال صلَّى الله عليه وآله وسلَّم لماعزٍ حين استفصله عن الزِّنا، وخشي أن لا يكون يعرف معناه، فقال له آخر الأمر: «أنكتها؟».

وكـذلـك ابن عبَّـاس ألجـأته الحاجة إلى بيان معنى الملامسة في الآية الكريمة: ﴿أو لامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [النساء: ٤٣]، فقال ـ وهو في الطَّواف، وجعل أصبعيه في أُذنيه ـ: ألا إنَّ الملامسة النَّيك. وهو أشدُّ استهجاناً مِنَ النِّكاح.

والحاصل أنَّ استعمال النِّكاح في معنى الوطء أشيع شيءٍ فيما قدم وحدث لم يغلبه عُرف كما غلب في نحو الدَّابة. وكذلك الكتاب والسُّنَّة يطلق فيهما على الحلال والحرام، وعلى ما ليس بمحلٍّ للحلِّ كلعن الله ناكح البهيمة، وأطلق على العقد؛ لأنَّه في حكم السَّبب لمَّا ألزمت الشريعة ومكارم الأخلاق أن لا يغتصب النِّساء، بل لا بدَّ من لفظ يشعر برضا الوليِّ وتمليكه وليَّته، وكثر هذا الاستعمال، حتَّى ظُنَّ أنَّه حقيقة.

وأمَّا دعوى سبقه إلى الفهم، فإن أريد في محال مخصوصة، فغايته عُرفيَّة خاصَّة، لا ينافي الاستعمال الَّذي طبق أوَّل الدهر وآخره، ولم تبلغ هذه العرفيَّة إلى العرفيَّة العامَّة الَّتي تنسخ الوضع الأصلي، فأي موضع في الكتاب العزيز، وفي السُّنَّة، وفي سائر الكلام إذا لم تُوجد قرينة المجاز، حملناه على الحقيقة الوضعية المصونة عن التَّغيير.

وأمَّا القول بالاشتراك، فأبعد، فإنَّ الاشتراك إنَّما يكون من واضع واحد، والإطلاق على العقد إنَّما نشأ بعد شرع العقد، وتواصي أهل المروءات من غير المتشرِّعة عليه، ولا دليل على كونه وضعاً أصليّاً.

على أنَّا قد شكَّكنا في قبول الاشتراك كما في «نجاح الطالب» وغيره من أبحاثنا بما حاصله أنَّه إنَّما يؤخذ من الاستعمال والواجب حمل الاستعمال على المتيقَّن، وهو الحقيقة والمجاز، ويطلب التَّمييز بينهما من دليل غير الاستعمال. واحتمال الاشتراك لا تقوم به حُجَّة، إذ لا حُجَّة بمحتمل، سيَّما مع تيقُّن الحقيقة والمجاز في اللُّغة.

(٤/ ٣ س١١) قوله: قلنا: «ما طاب».

ليس في ذلك دليل على ردِّ مذهب داود، إذ الأمر بحاله، وكذلك الحديث؛ لأنَّ السُّنَّة الطَّريقة، إذ لا يُحمل الكلام النَّبوي على مصطلح جديد، بل في آخر الحديث: «فمن رَغِبَ عن سُنَّتي فليسَ مِنِّي». نعم، يمكن الرَّدُّ بأنَّ الأمر ليس على أصله، إنَّما خرج مخرج الامتنان والإباحة ـ أي: إذا خفتم ألَّا تُقسطوا في اليتامى، فأنتم في سَعةٍ لكثرة النِّساء غيرهنَّ، فتخيَّروا منهنَّ.

(٤/ ٤ س٣) قوله: يُسْتَحَبُّ مطلقاً.

هذا هو الحقُّ لكثرة الحثِّ عليه، وهو ناظرٌ إلى عامَّة البشر وغالب أحوالهم، ولا ينافيه التَّخلُّف لعارض من الأحوال. وحديثه: «خيركم في المئتين كلُّ خفيف الحاذ». قيل: يا رسول الله، وما الخفيف الحاذ؟ قال: «الَّذي لا أهل له ولا ولد». أخرجه أبو يعلى، والبيهقي في «الشُّعب»، والخطيب، وابن عساكر من حديث حُذيفة. ضعَّفه الذَّهبي وغيره لكنَّه يشهد له ما أخرجه التِّرمذيُّ عن أبي أُمامة أنَّ رسولَ اللهِ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قال: «قال الله تعالى: إنَّ أغبط أوليائي عندي مؤمنٌ خفيف الحاذ، ذو حظٍّ مِنَ الصَّلاة، أحسنَ عبادةَ ربِّه، وأطاعه في السِّرِّ، وكان غامضاً في النَّاس، لا يُشار إليه بالأصابع، وكان رزقه كفافاً»، ثمَّ نفض[1] بيده، فقال: «عُجِّلَتْ مُنِيَّتُهُ، قلَّ تُراثُه، قلَّت بواكيه».

(٤/ ٨ س١) قوله: لقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «فلينظر إلى وجهها»[2].

ينظر في هذه الرِّواية، فالمعروف «إليها»، وفي بعضها: «إلى ما يدعوه إلى نكاحها»، وذلك لا يخصُّ الوجه، وبعضهم يقول: إلى الوجه [والكفين، فالوجه دليل الجمال][3]، والكفَّين دليل خصب البدن، وهٰذا اعتبار مخترعٌ، لا توجيهٌ لواقع في الرِّواية، ولا يلزم ولا يغلب من جمال الوجه مساواة سائر البدن له، وهو يُقصد من المرأة ـ في الغالب ـ الوجهَ بما حوى، والشَّعرَ، والأطراف،

---

(١) في الأصل: (نقر)، والمثبت من «الترمذي».

(٢) في «البحر»: (فلينظر إليها).

(٣) ما بين القوسين ساقط من (أ).

والرَّوادف، والخصر، والثَّدي، واللّون، فاللَّونُ بعضه يدلُّ على ما عداه من سائر البدن، والشَّعر يكفي بعضه[1]، والأطراف يحتاج إلى النَّظر إليها، والأوساط من فوق الثِّياب.

وعلى الجملة، فكلُّ داع مقصود، والاقتصار على قدر الحاجة كذلك، إذ الأصل المنع.

فصـــل
في خواصِّه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم

(٤/ ١٤ س٤) قوله: بين أربع عشرة.

كأنَّه أراد أنَّه تزوَّج ذلك العدد. وأمَّا الجمع، فغير صحيح، بل بين التِّسع اللَّاتي مات عنهنَّ، وخديجة وزينب أم المساكين، واختُلف في ريحانة، هل سرية أم زوجة، وقد عقد على المستعيذة وعلى أُخت الأشعث، ولم يدخل بهنَّ، وذكر غيرهما أيضاً.

قال ابن حجر العسقلاني: إنَّه ضبط ممَّن عقد بها ولم يدخل بها، ومن خطبها فقط نحو الثَّلاثين. وكأنَّ المصنِّف أراد اجتماع مدخوله وغير مدخوله، ويحتاج ذلك إلى نقل. والظَّاهر أنَّه لم يحد عليهنَّ بعددٍ مخصوصٍ لعدم النَّقل وقد جاوز الأربع، ولا أصل يرجع إليه غير ذلك، وقد ألغى في حقِّه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، وقد كانت شريعة موسى كذلك كما ذكره ابن عبد السَّلام وغيره، وفي شريعة عيسى الاقتصار على واحدة.

(٤/ ١٥ س١) قوله: كفعل زيد.

زيدٌ قد قضى منها وطَراً ـ بنصِّ القرآن ـ وطلَّقها، ولم يتحوَّل عنها لما ذكر، وقال تعالى: ﴿فلمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَراً زَوَّجْنَاكَهَا﴾ [الأحزاب: ٣٧]، ولم يقل. فلمَّا أعجبتك، فيحتاج إلى دليل غير هذا.

---

(١) من قوله: «والأطراف» إلى هنا ساقط من (ب).

(٤/ ١٥ س٢) **قوله: إذ هو أولى بالمؤمنين من أنفسهم.**

هذا رأيٌ محضٌ لا يكفي دليلاً على الحكم.

فصـــل
وشروط النِّكـــاح[1]

(٤/ ٢٣ س٢) **قوله: إذ لم يسمع لمن أنكرها مِنَ الأصل.**

في كلام ابن عبَّاس ما يشعر بإنكار إباحتها على الإطلاق، بل في الحال الشَّديدة، فينحصر دعوى الإجماع فيها. وأيضاً لم يُرْوَ قطُّ أنَّها وقعت إباحة في غير تلك الحال.

في «البخاري» عن أبي حمزة الضَّبعي أنَّه سأل ابن عبَّاس عن مُتعة النِّساء، فرخَّص فيها، فقال مولى له: إنَّما ذلك في الحال الشَّديدة، وفي النِّساء قِلَّة، فقال: نعم.

وأخرج التِّرمذي عن محمد بن كعب، عن ابن عبَّاس، قال: إنَّما كانت المتعة في أوَّل الإسلام، كان الرَّجل يقدُم البلدة ليس بها معرفة، فيتزوَّج المرأة بقدر ما يرى أنَّه يُقيم، فتحفظ له متاعه، وتصلح له شيئه، حتَّى نزلت هذه الآية: ﴿إلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمانُهُمْ﴾ [المؤمنون: ٦]. قال ابن عبَّاس: فكلُّ فرج سواهما حرام.

وعن سعيد بن جبير، قال: قلت لابن عبَّاس: لقد سارت بفُتياك الرُّكبان، وقالت فيها الشُّعراء. قال: وما قالوا؟ قال: فذكر البيتين المعروفين: قد قلت للشَّيخ... إلخ[2]. قال: فقال ابن عبَّاس: سبحان الله، والله ما بهذا أفتيت،

---

(١) ١٨/٤.

(٢) والبيتان هما:

قد قلت للشـيخ لمـا طال محـبـسـه ... يا صاح هل لك في فتـوى ابـن عبَّـاس؟

وهـل ترى رُخـصـة الأطـراف آنـسـة ... تكـون مثـواك حتَّـى مصـدر الـنَّـاس؟

وما هي إلَّا كالميتة لا تحلُّ إلَّا لمضطرٍ. فهذا يدلُّ على أنَّه لم يحللها على الإطلاق.

وإذا حقَّقت ورميت هيبة النَّاس، ووقفت عند المتيقن، لم نتجاوز ذلك؛ لأنَّه لم يرو وقوعها إلَّا كذلك، ولذا تكرَّر تحليلها وتحريمها، تحلّ عند الحاجة، وتمنع عند انقضائها، وليس ذلك من باب النَّسخ حتَّى يقال: أُحِلَّت، ثمَّ نُسِخَت، ثمَّ أُحِلَّتْ، ثمَّ نُسِخَت، ويحمل ما ذُكر عن جماعة مِنَ الصَّحابة أنَّهم ثبتوا عليها أنَّهم أرادوا ذلك؛ إذ لم يُرْوَ عن أحدٍ أنَّه فعلها، أو قال: يقال: تفعل في حال الرَّفاهية. وغاية ما روي الإطلاق، والواقع وقول ابن عباس يمنعانه، مع أنَّ الأصل المنع؛ لأنَّه رخصة خلاف النِّكاح المعروف في الشَّرع، وهو الدَّائم.

(٤/ ٢٣ س٢) قوله: فإن صح رجوع من أباحها. . . إلخ.

لم يُرْوَ الرُّجوع عن جميع مَنْ أباحها، إنَّما رُوي عن ابن عبَّاس، مع أنَّ الأظهر ثبوته عليها، وعدم رجوعه.

وفي «صحيح أبي عوانة» عن ابن جريج، أنَّه قال لهم بالبصرة: اشهدوا أنِّي قد رجعت عنها ـ بعد أن حدَّثهم بثمانية عشر حديثاً فيها أنَّه لا بأس بها.

قال ابن حزم في «المحلَّى»: مسألة ولا يجوز نكاح المتعة، وهي النكاح إلى أجل. وقد كان ذلك حلالاً على عهد رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، ثمَّ نسخها الله تعالى على لسان رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم إلى يوم القيامة. ثمَّ احتج بحديث الربيع بن سبرة عن أبيه، وفيه: سمعت رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم على المنبر يخطب ويقول: «مَنْ كان تزوَّج امرأة إلى أجل، فليعطها ما سمَّى لها، ولا يسترجع ممَّا أعطاها شيئاً ويفارقها، فإنَّ الله عزَّ وجلَّ قد حرَّمها عليكم إلى يوم القيامة». قال ابن حزم: وما حرَّم الله علينا إلى يوم القيامة، فقد أمنَّا نسخه.

قال: وقد ثبت على تحليلها بعد رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم. جماعة مِنَ السَّلف، منهم مِنَ الصَّحابة: أسماء بنت أبي بكر، وجابر بن عبد

الله، وابن مسعود، وابن عباس، ومعاوية، وعمرو بن حريث، وأبو سعيد، وسلمة، ومعبد ابنا أُميَّة بن خلف.

قال: ورواه جابر عن الصَّحابة مدَّة رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، ومدَّة أبي بكر، ومدَّة عمر إلى قرب آخر خلافته.

قال: ورُوي عن عمر أنَّه إنَّما أنكرها إذا لم يشهد عليها عدلان فقط.

وقال به مِنَ التَّابعين: طاووس، وعطاء، وسعيد بن جُبير، وسائر فقهاء مكَّة.

قال: وقد تقصَّينا الآثار بذلك في كتاب «الإيصال». انتهى كلامه. ذكره العسقلاني هكذا في «التلخيص»، ثمَّ ذكر تخاريج الآثار عن المذكورين، وليس فيها ما يدلُّ على اعتقادهم إطلاق التَّحليل، بل ولا يؤخذ من بعضها، إلاَّ أنَّهم فعلوها على عهد رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، كقول أسماء: فعلناها على عهد رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، لم تزد على ذلك.

وأشدُّها إيهاماً قول جابر: تمتَّعنا على عهد رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، وأبي بكر، وصدراً من خلافة عمر. وفي رواية: فلما كان آخر خلافة عمر، وفي رواية: تمتَّعنا على عهد رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، وأبي بكر وعمر.

كلُّ ذلك في «مسلم» وغيره، فهذا الذي حمل ابن حزم الظَّاهري على قوله: ورواه جابر عن الصَّحابة، اغترَّ بضمير الجمع في قوله: «فعلناها»، وهو يسوغ لجابر أن يكون قال ذلك لفعلهم في زمن رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، ثمَّ لم يبلغه النَّسخ حتى نهى عمر عنها، واعتقد أنَّ النَّاس باقون على ذلك لعدم النَّاقل عنه عنده. وكذلك يُحمل فعل غيره أو كلامه.

ولذا ساغ لعمرَ أن ينهى، ولهم أن يوافقوه. ويجب الحمل على هذا، وإلاَّ لكان فعل عمر تشريعاً، إذ النَّسخ تشريع ليس بالرَّأي، وكيف يسوغُ أن يوافقه جميع الصَّحابة والتَّابعين، وإنَّما كان عمرُ والجمهور قد علموا النَّسخ الدَّائم حكمه إلى يوم القيامة كما بيَّنه الحديث الصَّحيح المشار إليه آنفاً، ولم يعلمه

أقوام، فاتَّفق من بعضهم التَّمتُّع، فأشاع عمر بيان النَّسخ، ولم يستغربه مَنْ كان علم النَّسخ، ومن لم يعلمه توهَّم أنَّ النَّاس جميعاً إنَّما وافقوا عمر.

فإن قلت: حديث النَّسخ ـ وإن كان صحيحاً صريحاً ـ فهو ظنِّيٌّ، وثبوت المتعة في الجملة قطعيٌّ للتواتر المعنوي الذي يعرفه الباحث.

قلت: لا يضرُّنا ذلك لجواز القطعيِّ بالظَّنِّيِّ، وقد بيَّنَّاه في «نجاح الطَّالب» أحسن بيان بحمد الله تعالى.

والقائلون بأنَّه لا يُنسخ القطعيُّ بالظَّنِّيِّ ـ وهم الجمهور ـ لم يجدوا جواباً في هذه المسألة، فعملوا على التَّحريم مع الانقطاع عند المناظرة، كما هو حاصل كلام المصنِّف، فاحفظهما، فربما وجدت لها عدة أخوات تدلُّك على بطلان ما أصَّلُوه مع ضعفه في الأصول كما بيَّنَّاه هناك.

(٢٣/٤ س٤) قوله: ولا يعتبر في المتعة مَنْ أجازها مِنْ أحكام النِّكاح إلَّا الاستبراء.

هذا خلاف ما في كتبهم، فإن فيها: يُشترط فيها ما يُشترط في النِّكاح الدَّائم، وفي «التبصرة» من مختصرات فقههم: لا يقع بها طلاقٌ ولا لِعانٌ، ولا ظهارٌ، ولا ميراثَ لها، وإن شرط، وتعتدُّ بعد الأجل بحيضتين أو بخمسة وأربعين يوماً، وفي الموت بأربعة أشهر وعشرة أيَّام، ويلحق به الولد.

وسألت بعض علمائهم: هل يثبت بها النَّسبُ، والميراث، والطَّلاق، وغير ذلك؟ فقال لي: في ذلك ثلاثة مذاهب: إطلاقان وتفصيل، تثبت ولا تثبت مع الشَّرط على تفاصيل في تفاوتها في ذلك.

(٢٣/٤ س١٠) قوله: لقوله تعالى: ﴿فلا تَعْضُلُوهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٢].

هذا الاستدلال مثل قول الحنفيَّة: إنَّ النَّهي يدلُّ على الصِّحَّة، والاعتبار للمنهي عنه، ولذا نظره المصنِّف وأحسن. وحديث: «العرب بعضهم أكفاء لبعض». الحديث ضعيف جداً، ومعارض بأقوى منه من الأقوال النَّبويَّة والفعل.

وأمَّا تخيير بريرة ولو كان زوجها عبداً، فلأنها ملكت نفسها، لا كعدم الكفاءة. وقد بيَّنَّا ذلك فيما يأتي.

(٤/ ٢٥ س١) قوله: إذا انبرم بإجازته.

هذا من نحو ما في القولة قبلها، فإنَّ النَّهي يقتضي أنَّ وجود المنهي عنه كعدمه، فما هو الذي ينبرم؟.

قال: وانفصل البيهقي عن ذلك بأنَّه محمول على أنَّه زوَّجها مِنْ غير كفءٍ.

أقول: هذا الانفصال مِنَ المحاماة والمدافعة عن المذهب بما لا ينفع، ويردُّ الحديث إلى المذهب كما هو ديدن المتمذهبة. ولقد جوَّد الكلام العسقلاني فيما ذكره، وكأنَّه إنَّما حكى انفصال البيهقي هذا مع ظهور سقوطه على أحد وجهين: إمَّا مجابرة للأصحاب على العادة بعد إظهاره لضعف مذهبهم، وإمَّا زيادة في الانتصار لما اعتقده حقًّا، وهذا هو أوفق بالدِّين، وذاك ألصق بالعوائد، والله أعلم.

وقد قالت الجارية: أجزت ما فعل أبي، إنَّما أردت أن تعرف النِّساء أن ليس إلى الآباء من الأمر شيءٌ، فقرَّرت التَّعميم، وأقرَّ كلامها النبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم وقت الحاجة.

(٤/ ٢٨ س١٦) قوله: بما تقتضيه القرينة.

هذا هو الصَّواب، إذ لا يطرد أمر القرائن.

(٤/ ٢٩ س٤) قوله: ولو أنكرت البكر، ثمَّ عقد عليها، فسكتت فرضاً.

ينبغي أن يكون هذا من باب الإجازة بشرطها، فمن لم يعتبر الموقوف، لا يصحُّ عنده هذا، وأمَّا أنَّه ينعطف، فلا.

(٤/ ٢٩ س٥) قوله: وللوليِّ تزويج الصَّغيرة أباً كان أو غيره.

حُجَّة المانع في غير الأب والجدِّ حديثِ ابن عمر عند أحمد والدَّارقطني، قال: توفي عثمان بن مظعون، وترك ابنة له من خولة بنت حكيم بن أُميَّة بن

حارثـة بن الأوقص، وأوصى إلى أخيه قُدامة بن مظعون، قال عبد الله: وهما خالاي. قال: فخطبت إلى قُدامة بن مظعون ابنة عثمان بن مظعون، فزوَّجنيها. ودخـل المغيرة بن شعبة ـ يعني على أُمِّها ـ فأرغبها في المال، فحطَّت إليه، وحطَّت الجارية إلى هوى أُمِّها، فأبتا حتى ارتفع أمرهما إلى رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فقال قدامة بن مظعون: يا رسول الله، ابنة أخي أوصى بها إليَّ، فزوَّجتها ابن عمَّتها، فلم أقصر بها في الصَّلاح ولا في الكفاءة، ولكنَّها امرأة، وإنَّما حطَّت إلى هوى أُمِّها، فقال رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «هي يتيمة، ولا تنكح إلَّا بإذنها»، قال: فانتُزِعَتْ ـ والله ـ منِّي بعد أن ملكتها، فزوَّجوها المغيرة بن شعبة.

أقول: لو احتج بهذا المجيز، لكان أسعد حالاً من المانع؛ لأنَّها إن كانت مكلَّفة، فليست بمحلِّ النزاع، وإذ لا فرق في المكلَّفة بين اليتيمة وغيرها في أنَّه لا بدَّ من رضاها، وإن كانت صغيرة، فقد قال: فزوَّجوها المغيرة بن شعبة.

نعم، في تخصيص اليتيمة بلفظها في هذا الحديث وغيره ما يحتاج إلى فضل نظر؛ لأنَّه إن كان المراد الكبيرة، فلا فرق بين اليتيمة وغيرها كما ذكرنا. وإن كان المراد الصَّغيرة، فكيف يعتبر رضا الصَّغيرة. وإن كان المراد: إلَّا برضاها، ولا يُعتبر رضاها حتَّى تبلغ. فينتج أنَّها لا تزوج الصَّغيرة اليتيمة حتَّى تبلغ، وهذا مراد (ش) ومَنْ وافقه، ويبقى لفظ اليتيمة على حقيقته، لكنه يرد عليه ما ذكرنا من تزويج المغيرة.

وكذلك في حديث ابن عبَّاس في رواية أبي داود والنَّسائي: «واليتيمة تُسْتَأمر وصمتُها إقرارها».

وكذلك في حديث أبي موسى عند أحمد أنَّ رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قال: «تُسْتَأْمَرُ اليتيمة في نفسها، فإن سكتت، فقد أذنت، وإن أبت، لم تُكْره».

وفي حديث أبي هريرة عند مسلم، والسُّنن الثَّلاثة ـ غير ابن ماجة ـ «تُسْتَأْمَرُ اليتيمة في نفسها، فإن سكتت، فهو إذنها، وإن أبت، فلا جواز عليها»، فقد

اعتبر رضاها في هذه الأحاديث. فأمَّا أن يريد الكبيرة أو الصَّغيرة، وفيهما ما ذكرنا أوَّلاً.

وقد أخذت الحنابلة بحقيقة لفظ اليتيمة، واعتبروا إذنها حال صغرها، إلَّا أنَّهم حدَّدوا ذلك بنبت السبع. ولفظ «منتهى الإرادات»: ولكلِّ وليٍّ تزويج بنت تسع فأكثر بإذنها، وهو معتبر لا من دونها بحال. وهذا التَّحديد لم يستند إلى دليل، وإن كان فيه نوع مناسبة من حيث إنَّ التسع قد تبلغ فيها المرأة نادراً.

قالت الحنفيَّة: إذا أسقطت الزيادة في عقد ربا الفضل، صحَّ العقدُ، فهذا نحوه، فالمؤيِّد مذهب المؤيَّد.

(٤/ ٢٦ س١) قوله: وقد صححتموها.

هذا نقض عليهم بعد إبطال احتجاجهم بالحديث بأنَّ القائم مقام الزَّوج. والوليِّ بمثابتهما، وكلا الأمرين واضح.

(٤/ ٢٦ س١٦) قوله: ويصحُّ عقد الولي الفاسق.

الخلاف في هذه مِنْ أغرب الخلاف، وذكر الدَّميري لأصحابه فيها تسعة أقوال قد كتبتها في هامش نسختي من «البحر»، ولم أر إثباتها هنا؛ لأنَّه لا حاصل للتَّشاغل بذلك وضياع الوقت؛ لأنَّها اعتبارات متكلَّفة بلا ملجىءٍ لعدم الدَّليل مِنَ الكِتاب والسنَّة، لا بالصَّريح، ولا بالإشارة، والأصل التَّسوية بين المسلمين ما لم يقهر مخصِّص، والحمد لله، هذا مذهب لم يعمل به أحد، لا مِنَ الشَّافعيَّة ولا مِنْ غيرهم، ولا يفتِّش عليه أحدٌ حين العمل، اللَّهم إلَّا مِنْ متنطِّعٍ في فقهائهم.

(٤/ ٢٧ س١٥) قوله: ويلزم حضور الحاكم.

ما أدري من أين جاء هذا اللُّزوم، إذ المراد بالباطنة: ما يسمُّونه العدالة المحقَّقة، وهو ما كان عن اختبار حتَّى يظن فيه حقيقة العدالة، وهذا يشترك فيه الحاكم وسائر العدول مِنَ الرُّواة والشُّهود في الحقوق. والمراد بالظَّاهرة. ما لم يكن عن اختبار، ولكن بأن يكون ظاهره السَّلامة. كإمام الصَّلاة وشهود النِّكاح،

ولم يرد المخالف بالباطنة أن يكون عدلاً في علم الله تعالى، وذلك أيضاً غير متحقِّقٌ في الحاكم، فلينظُر في مراد المصنِّف.

(٤/ ٢٧ س١٦) قوله: ويجزىء سماعهما.

وأمَّا مجرَّد الحضور بلا سماع، فلم يتعرَّض المصنِّف لذلك، ولا لذكر الخلاف في هٰذه المسألة، وهو مشهور في «كنز الحنفيَّة» عند حُرَّين ، أو حرٍّ وحرَّتين. قال العيني في «الشَّرح»: قول الشَّيخ: عند حُرَّين يدلُّ على أنَّ المراد حضورهما، لا سماعهما؛ لأنَّ «عند» للحضرة، وفي رواية: لا بُدَّ من سماعهما، ولو عُقِدَ بحضرة النَّائمين، جاز على الأصحِّ. انتهى باللَّفظ.

(٤/ ٢٨ س١١) قوله: أرضى إن رضِيَ وليِّي.

الظَّاهر أنَّ هذا رضاء تامٌّ بشرطه، وكأنَّ المصنِّف إنَّما عزا للمؤيِّد خلافه استضعافاً.

(٤/ ٢٨ س١٣) قوله: لمفهوم[1]: «الثَّيِّب أحقُّ بنفسها».

يلزم أن يملك الإجبار كلُّ وليٍّ، والَّذي في «الرَّافعي» الاحتجاج بآخر الحديث «والبكر يزوِّجها أبوها»، لكن قال العسقلاني: أخرجه الدَّارقطني، لكن قال: «يستأمرها» بدل «يزوِّجها».

قال: وحكى البيهقيُّ عن الشَّافعي أنَّ ابن عُيينة زاد: «والبكر يزوِّجها أبوها». قال الدَّارقطني: لا نعلم أحداً وافقه على ذلك.

وهو في «مسلم» بألفاظ، منها: «الثَّيِّبُ أحقُّ بنفسها مِنْ وليِّها، والبكر يستأذنها أبوها».

فتحصَّل من هذا أنَّ رواية «يستأذنها أبوها» أو «يستأمرها أبوها»، ورواية

---

(١) في «البحر»: لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: . . .

«وليهـا» متـوافقتـان؛ لأنَّ الأب وليٌّ، فدخـل في العموم، وخصَّ تارة، وكأنَّ تخصيصه لرفع توهُّم أنَّ الأب يخالف سائر الأولياء في الاحتياج إلى استئذان البكر البالغة، كما اختصَّ بإجبار الصَّغيرة.

ويوافق هذا الحديث ويعضده حديث: أنَّ جارية بكراً أتت النبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فذكرت أنَّ أباها زوَّجها وهي كارهة، فخيَّرها النبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم.

قال العسقلاني: رجاله ثقات، ثمَّ قال: وفي الباب عن جابر عند النسائي، وعن عائشة عنده أيضاً.

فإن قلت: فمـا أحسن ما تقـرَّر عندك في مقصود هذه الأحاديث بحيث يتخلَّص عن الإشكالات المذكورة؟.

قلت: أن يكون المراد باليتيمة: الصَّغيرة المميزة، وصحَّ تخييره والعمل على اختياره لأحد أبويه، ولا فرق بين حكم وحكم ما لم يمنع مانع، وقد صحَّ بيعه بإذن وليِّه عند الأكثر، فيتعيَّن حمل اليتيم على حقيقته فيما أمكن. وقد جاء إطـلاق ذلـك في أعمَّ من الحقيقة والمجاز في الكتاب العزيز كقوله تعالى: **﴿وَيَسْتَفْتُـونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وما يُتْلَى عَلَيْكُمْ في الكِتَابِ في يَتَامى النِّسَاءِ اللاَّتي لا تُؤْتُونَهُنَّ ما كُتِبَ لَهُنَّ﴾** [النساء: ١٢٧]، وقوله تعالى: **﴿وإنْ خِفْتُمْ ألاَّ تُقْسِطُوا في اليَتَامَى فَانْكِحُوا ما طابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾** [النساء: ٣]، وذلك أنَّهم كانوا يقهرونهن ويغلبونهن على أنفسهنَّ بأن تتزوَّج بقرابته، أو يزوِّجها من شاء بغير رضا منها ولا إنصاف لها.

أخـرج ابن جرير، وابن المنـذر عن ابن عبَّـاس، قال: كانَ الـرَّجلُ في الجاهليَّة تكون عنده اليتيمة، فيلقي عليها ثوبه، فإذا فعل ذلك، لم يقدر أحدٌ أن يتـزوَّجهـا أبداً، وإن كانت جميلة وهويَها، تزوَّجها وأكل مالها، وإن كانت دميمة، منعها الرِّجال أبداً حتَّى تموت، فإذا ماتت، ورثها، فحرَّم الله ذلك.

وأخرج البخاري، ومسلم، وابن جرير، وابن أبي حاتم عن عائشة نحوه أبسط منه. وروايات هذا المعنى متعدِّدة.

(٤/ ٣٠ س١) قوله: وإن[١] تواطئا على التَّحليل.

لا شكَّ أنَّ اللَّعن أشدّ النَّهي، والنَّهي يدلُّ على فساد المنهيِّ عنه، وخبر «ذهب الخداع» - إن ثبت، فليس بمُنافٍ، ولا تصريح فيه بأنَّه وقع للتَّحليل، إنَّما توهمه رجلٌ أجنبي، ولم يقِرّ بِهِ الزَّوج، ولا شهد عليه أحد، وقضية ذي الخريقتين تحتمل أنَّه لم يرد التَّحليل.

(٤/ ٣١ س١٠) قوله: إذ يستوي[٢] جدُّه وهزله.

الأحسن إذ هو شرط ليس في كتاب الله تعالى.

---

(١) في «البحر»: فإن.

(٢) في «البحر»: استوى.

بـــاب
من يحرم نكاحه

(٤/ ٣٢ س٣) قوله: بل إلى التي تليه.

قد بيَّنّا في «نجاح الطَّالب»، وفي «الإتحاف»، وفي «الأبحاث المسدَّدة» أنَّه لا ظاهر في رجوع القيد إلى الأخيرة، أو إلى الجميع؛ لأنَّه جاء مع القرينة رجوعه إلى الجميع، وإلى أي بعض، واتَّفق على ذلك حينئذٍ، ولم يدَّع أحدٌ في أيٍّ ذلك مجازاً، فإذا عدمت القرينة، يبقى محتملاً، ولا يجوز العدولَ إلى أحد المحتملات بلا مخصِّص.

وقد جاء هنا ما يصلح قرينة لقول الجمهور حديثُ عمرو بن شعيب الذي أشار إليه المصنِّف، وضعَّفه التِّرمذي بابن لهيعة والمثنَّى بن الصَّباح، وهما مشهوران بالضَّعف، وجاء ما يصلح قرينة لعوده إلى الجميع قراءة عليٍّ، وابن عبَّاس، وابن مسعود، وزيد، وابن الزُّبير أنهم قرؤوا «أمهَّات نسائكم اللَّاتي دخلتم بهنَّ»، وكان ابن عبَّاس يقول: والله ما نزل إلَّا هكذا. ذكره في «الكشَّاف».

وعنه روايات خلاف هذا، وأنَّها مبهمة، ويقول: قيِّدوا ما قيَّد الله، وأبهموا ما أبهم، فهذه القراءات تقوِّي عود القيد إلى الجميع، وهي أقوى من حديث ابن عمر، وأعني مجموعها.

وذهب مَنْ قرأ هذه القراءة إلى مقتضاها، وتبعهم على هذا المذهب مجاهد، ومالك، والإمام يحيى بن حمزة. والمحلّ محلّ تورُّع؛ لعدم قوَّة الدَّليل من الجانبين، فينبغي عدم العمل على المختلف فيه، وتركُ الفتيا بأحد الأمرين، والله العاصم.

(٤/ ٣٣ س٢) قوله: قلنا: العلَّة الاستمتاع.

إن أراد بهذا القياس، فغير صحيح؛ إذ الدُّخول بمعنى الوطء استمتاعٌ خاصٌّ لا يساويه النَّظر واللَّمس، وإن أراد أنَّ مطلق الاستمتاع مرادف للدُّخول، فممنوع مع بعد إرادته لذلك، فالظَّاهر (قش)، وهو قول أحمد كما في «الرِّيمي».

(٤/ ٣٣ س٥) قوله: قلنا: لا موجب.

هو كذلك، لكن لِمَ لَمْ يقولوا في نحو كمال المهر كذلك؟ بل جعلتم الخلوة كالدخول.

(٤/ ٣٣ س١٠) قوله: ولو مملوكتين.

الجمع بين الأختين ونحوهما ممتنع بالمستثنى منه، كما أنَّ نِكاح المحارم والرَّضيعات ممتنع كذلك، فكما أنَّ الاستثناء لا يحلِّل الرَّضيعة - مثلاً - والأخت مِنَ النَّسب عند مَنْ لم يقل بعتقها. كذلك لا يحلِّل الجمع بين المملوكتين، فعلم أنَّه عائد إلى المحصنات - أي: المسبيَّات منهنَّ - والله أعلم. وقد بسطنا هذا في «الإتحاف». قيل: ويلزم المجوّز الجمع بين الأمِّ وابنتها، وهو محرَّمٌ بالإجماع.

(٤/ ٣٤ س٧) قوله: لقوَّة النِّكاح[1].

هكذا في كتب الشَّافعية، والإمام (ي) كثير الأخذ منها، ويحتاج إلى دليل. وما ذكره غير كافٍ، فإنَّما هو بيان مناسبة، والمناسبة المجرَّدة لا تثبت الحكم، إنَّما هي بيان حكمة الحُكم بعد ثبوته بدليله، لكن الفقهاء شحنوا كتبهم بذلك، وهو من قسم المصالح، ولذا قال القرافي في «التَّنقيح» في أصول المالكيَّة: لم تختص بذلك، بل الفقهاء قد استعملوه. انتهى بالمعنى.

(٤/ ٣٤ س٩) قوله: لجواز أن يطلِّقها.

لو كفى هذا التَّجويز، لحرم عليه أخت أمِّه موروثة الَّتي قد وطئها لجواز أن

(١) في «البحر»: لقوَّته.

يموت فيرثها، فالتَّجويز غير مانع، فإذا حصل المجوّز، أعطى حكمه.

والقياس على الحيض والنِّفاس غير صحيح لجواز الاستمتاع منهما بغير الفرج، بخلاف المزوَّجة.

(٤/ ٣٤ س١٠) قوله: وكذا الكتابة.

هذه كالأُولى، وإذا حرَّمتِ الكتابةُ الوطءَ، حلَّلت الأخت.

(٤/ ٣٥ س١٠) قوله: العمر الطبيعي.

أي الذي تقتضي الطَّبيعة بقاء الحيِّ إلى غايته، لا ينقص عنها إلَّا لفساد فيها، وهذه نبضة فلسفيَّة طبيعيَّة يتبرَّأ الإسلام منها، وإنَّما الأعمار قسم باختيار الخالق. وتفسير (ط) لذلك بأنَّه العادة غيرُ صحيحٍ كما يعلمه كلُّ مميِّز، بل هو أندر النَّادر، بل مُعترك المنايا كما أخبر به الصَّادق رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم «ما بين السِّتِّين والسَّبعين» وكأنه أيضاً أراد ـ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ـ أنَّ ذلك هو الذي قلَّ أن يتجاوزه العمر، ولا ينافيه كثرة ما قبله أو أكثريَّته. فتبيَّن أنَّ المذهب الأوَّل في غاية الضَّعف، والمذهب الأوسط ـ أيضاً ـ لا مُستند له إلَّا شيءٌ من رأي عمر، ولا حُجَّة فيه، فتعيَّن المذهب الثَّالث، وهو بقاء على الأصل، وإثبات الفسخ أيضاً يحتاج إلى دليل.

وسألت ابنَ عبَّاس امرأةٌ، فأجابها، فقالت: كذلك أفتاني عليٌّ، فقال بعض الحاضرين: في هذا حرج، فقال ابن عبَّاس: قد علم الله ذلك، ولو شاء لابتلاها بأعظم من ذلك. ولا يحضرني هل سألت عن هذه المسألة أو غيرها.

(٤/ ٣٦ س١٢) قوله: ولا تحرُمُ المرأة على مَنْ زنى بها... إلخ.

وأمكن معرفة أعيانهنَّ ليجتنبهنَّ. هذه العبارة كالتَّفسير لما أريد الانحصار، فلا يرد أن يقال: إن أريد بالكاتب والحاسب، انحصرت الألوف، وإن أريد بالبديهة، لم يتناول إلَّا اليسير.

فهذه العبارة وتعليلها، صحَّت المسألة ووضحت. جزى الله المصنِّف الإمام خير الجزاء.

والحاصل مثل التباس الأموال، فيحلُّ ما لم يظنَّ تحريمه في مثل ما بيد السُّلطان والتَّاجر الذي لا يتحرَّى الحِلَّ.

(٤/ ٤١ س٢) قوله: قلت: معارض بقوله تعالى: ﴿ولا تُمسِكُوا بِعِصَمِ الكَوَافِرِ﴾ [الممتحنة: ١٠].

هذه الآية نزلت عام الحديبية، فهي مثل: **﴿ولا تَنْكِحُوا المشركات﴾** [البقرة: ٢٢١] عموماً في المدلول، وتقدُّماً في النُّزول، وآية «المائدة» متأخِّرة خاصَّة، وإذا تأخَّر الخاصُّ، خُصِّص العامُّ اتِّفاقاً، سيَّما مع تأخُّر مدَّته كما في هذه الصُّورة، فإنّه يكون نسخاً مع التَّراخي بمقدار العمل.

والمصنِّف وأصحابه يقولون: إنَّ المتأخِّر ينسخُ المتقدِّم ولو عامَّاً، وهو الحقُّ كما بيَّنَّاه في «نجاح الطَّالب» أحسن بيان، فلا تعارُض هنا بين الآيات، بل الجمع واضح بما ذكرنا، فيلزم حكم الخاصِّ، وهو صحَّة نكاحهنَّ.

(٤/ ٤٢ س٢) قوله: إذ لا صحَّة لنقلها.

ما لدي فرق بين الزَّبور وبين التَّوراة والإنجيل، إذ نزول الزَّبور على داود عليه الصَّلاة والسَّلام، وزمنه متوسِّطٌ بين موسى وعيسى عليهما الصَّلاة والسَّلام.

(٤/ ٤٢ س٢) قوله: فلم يتضمَّن إلَّا المواعظ.

مِنْ أين جاء لنا العلم بأنَّها لم تتضمَّن إلَّا ذلك مع القول بعدم صحَّة النَّقل، والتنزل لا يسوغ ذلك؟ ثمَّ كيف نفى الأحكام عن الزَّبور مع قوله تعالى: **﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الإنجيلِ بما أُنزلَ اللهُ فيهِ﴾** [المائدة: ٤٧].

(٤/ ٤٢ س٥) قوله: ولعلَّه أراد: إذا انتسب في الدِّين.

هذا تأويل للإمام (ي) لظهور ضعف كلامه، فَتكلَّف له المصنِّف بما لا حاصل له؛ إذ لو لم ينتسب في الدِّين، لم يكن كتابيَّاً، مع أن المصنِّف مصرِّح عن الإمام (ي) في غير هذا الموضع بخلاف هذا التَّأويل كما في «الغيث»، ولفظه: قال في «الانتصار»: وإنَّما يجوز في حقِّ مَنْ لم يبدِّل، وكان مِنْ نسب

بني إسرائيل. وفي موضع آخر: فأمًّا هؤلاء، فإنَّما هم فرقة مِنْ حِمْيَرٍ تهوَّدت وتزندقت.

(٤/ ٤٢ س١٨) قوله: (ح) تعتبر إلاَّ العنت (ث) وأبو يوسف، بل إلاَّ الطَّول.

عبارة مغلقة، والمعنى أنَّ (ح) لا يعتبر العنت، ويعتبر عدم الطَّول، وأبا يوسف يعكس، لكنَّهم يفسِّرون الطَّول بعدم كون الحرَّة تحته، وهو تفسيرٌ للَّفظ بما لا يحتمله أصلاً، ولذا لا يذكر المتأخرون شرطاً أصلاً، ويستغنون بأنَّ الأَمَةَ لا تنكح على الحُرَّة؛ لأنَّه معنى عدم الطَّول عندهم.

واحتج العيني في «شرح الكنز» على نفي اشتراطه خشية العَنَتِ وعدم القُدرة على نكاح الحرَّة، وعلى نفي اشتراط إيمان الأَمَة بما معناه أنَّ ذلك مبنيٌّ على الأخذ، وهم لا يقولون به، فقد وافق ما ظنَّه المصنِّف مِنْ بنائهم على ذلك.

غير أنَّ قوله: قلنا: هذا المفهوم معمول به[1]، لكنه مخالف لكلامه في عدَّة مواضع في هذا الكتاب، ولكلامه في الأصول مِنْ ردِّ مفهوم الشَّرط، ومفهوم الصِّفة.

(٤/ ٤٤ س٤) قوله: وهو المذهب.

يعني: لا ما رواه الإمام يحيى، وهو ظاهر الصِّحَّة؛ لعدم الملك المحقَّق، وإنَّما معنى الحديث: أنَّ له أن يأخذ مِنْ مال ابنه حاجته.

---

(١) ٤/ ٤٣ س١.

بـــاب الأوليـــاء

(٤/ ٤٦ س٤) قوله: حيث الابن مِنْ عَصَبَةِ الأم.

إنَّما تثبت له هنا عند (ش) من حيث إنَّه عصبة غير ابن، وكذلك من حيث الولاية العامَّة، لا من حيث البنوَّة، فلا معنى لدعوى الإجماع على البنوَّة بحال.

ونظيره أن يقال في المواريث: ابن الخال يرث النِّصف أو الرُّبع قبل ميراث العصبة، ولا يسقط بحالٍ إجماعاً، وذلك حيث يكون زوجاً، ويورد ذلك في المُعاياة، فيكون ذلك أسمج القول، بل أسمج اللغو.

(٤/ ٤٦ س١٤) قوله: إدلاء الجَدِّ بالأُبُوَّة.

أمَّا على ما بيَّنَّا عليه في الفرائض مِنْ أنَّ الجدَّ أبٌ، فلا معنى لهذا الخلاف، إذ لا حقَّ للأخ حينئذٍ.

(٤/ ٤٨ س٢) قوله: فإن عدما، فالإمام.

لم يذكر كلام الحنفيَّة، وفي مختصراتهم: الولاية بعد العصبة للأمِّ، ثمَّ الأخت لأبوين إلى آخر العصبات على ترتيب الذُّكور، ثمَّ الإمام وواليه بعدهن.

فصـــل
في الكفـــاءة

(٤/ ٤٩ س٣) قوله: ثمَّ إنَّ القصد بالصَّنعة اليسار.

الظَّاهر أنَّ مشترطها لم يُردْ أن يكون له صنعة، بل المراد أنَّ الصَّنعة فيها دنيَّة وغير دنيَّة، فصاحب الدَّنيَّة ليس كُفؤاً لصاحب غير الدَّنيَّة. فعلى هذا لا

معنى لقوله: القصد بالصَّنعة اليسار.

(٤/ ٤٩ س٤) قوله: والحرفة.

الصنعة والحرفة بمعنى والمراد بهما ما ذكرنا أولاً، والمصنف فرّق بينهما، وبحثنا كتب الحنفية والشافعية والحنابلة، وليس فيها إلاَّ دناءة الصَّنعة ورفعتها، وتارة يعبّرون بالحرفة. وأما أن يكون له صنعة يحسنها، فما سمعنا له بذكر.

(٤/ ٥١ س٤) قوله: إذ لا يتّهم في تحرِّي حظِّها.

إذا ظهر عدم الكفاءة، فقد بان عدم التَّحرِّي، أو الخطأ فيه.

(٤/ ٥١ س١١) قوله: انبرم ما أجازته.

لا يتهيَّأ هذا إلاَّ في الموقوف، وإلاَّ انبرم الأوَّل.

(٤/ ٥٢ س٥) قوله: فإن علم الترتيب، ثمَّ التبس المتقدِّم.

لا وجه للبُطلان، بل ينتظر التبيين، وإن شاء أطلقا، وإقرارها إقرار على الغير، وإسقاط لحقِّه، فلا يصحُّ، والدُّخول برضاها في معناه. وأما إذا جهل اتِّحاد الوقت، أو التقدُّم والتأخُّر، فالأصل عدم النِّكاح، فلا يقضي لأيِّهما، والأَوْلَى لهما أن يجعلاها كالأولى احتياطاً، والله أعلم.

نعم، اتِّفاق اتِّحاد الوقت بعيد نادر لو قصد، كيف مع عدم القصد، فيظن التقدُّم والتَّأخُّر، فتقرُب مِنَ الأولى أو تلحق بها؛ إذ لا عبرة بالنَّادر، والله الموفِّق.

(٤/ ٥٣ س١) قوله: قلنا: لا حقَّ للغير.

لو أقرَّ اثنان أنَّ عيناً لأحدهما، لكنه التبس عليهما صاحبها، لم يقل: إنَّه لا حقَّ لأحدهما. وهي وزان مسألتنا، وليس مِنْ لازم الحقِّ أن يتعيَّن، بل قد يكون مُبهماً كما ذكر.

(٤/ ٥٣ س٣) قوله: إذ لا مزيَّة لأحدهما.

ذلك لا يقتضي البُطلان، بل التحير والوقوف حتَّى تنكشف الغُمَّة أو يطلقا.

فصــــل
ولا وِلاية للصَّغيــــر

(٤/ ٥٣ س١٣) قوله: كفعله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في أمّ حبيبة[1].

أي في قضيَّة عقده على أم حبيبة؛ لأنَّ خالد بن سعيد ـ وهو مِنْ بني أُميَّة ـ كان في الحبشة، فتولَّى نكاحها لكفر أبي سفيان، وغيبة سائر بني أميَّة لو فرض أقرب مِنْ خالد.

(٤/ ٥٦ س١٧) قوله: (ش ن) موقوف.

ليس هذا مِنَ الموقوف، ولهذا يجوز مباشرتها، ويتوارثان قبل بلوغها، وكذلك سائر الأحكام، وإنَّما خيارها كخيار الجارية إذا عتقت. ولم يحتج (ش ن) بذلك، إنَّما احتجُّوا بحديث «إنَّها يتيمة، ولا تنكح إلَّا برضاها»، وقد مضى تحقيق المسألة.

(٤/ ٥٨ س٢٠) قوله: وقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم وقد سُئِلَ عن رجل لا ينفقُ على[2] زوجته: «يفرِّق بينهما».

هو من كلام ابن المسيِّب، ورفعهُ وهمٌ بيَّنهُ ابن القطَّان وابن المواق، وقرَّر ذلك العسقلاني، وقال: هو خطأٌ بيِّنٌ، ثمَّ قال: وقد وقع في ذلك البيهقي، ثمَّ ابن الجوزي بسبب سياق الدَّارقطني. وكلامه أبسط من هذا في «التَّلخيص». وقد ذكر المصنِّف هذه المسألة هُنا. وفيما يأتي قريباً ترجم الأولى بلا يجبر على الفراق، والثَّانية: لا يفسخ. وذكرها في النَّفقات، وأشار المخرِّج هناك تصوير الوهم الواقع في الحديث، وسكت هنا، بل جزم بصورة الرَّفع، وهو خلاف سياق الدَّارقطني الموهِم، وكأنَّه لم يطالع «التَّلخيص» حقَّ المطالعة، فإنَّه منه يأخذ ومنه أخذ ما يأتي في النَّفقات من سياق الدَّارقطني.

وذكر ابن القيِّم أنَّ الضمير في قوله: «مثله» عائد إلى قول أبي هريرة:

---

(١) في «البحر» لأمره صلى الله عليه وآله وسلم بتزويج بنت أبي سفيان.

(٢) ساقطة من الأصل، واستدركت من «البحر».

تقول: أطعمني أو طلقني - يعني: لأن هذه الزِّيادة موقوفة على أبي هريرة، فقد صرَّح أبو هريرة حين يحدِّث بهذا الحديث أنَّ هذه الزِّيادة من كيسه. هكذا في الصَّحيح. قال ابن القيِّم: وأمَّا حديث «يفرق بينهما»، فواللهِ ما قال رسولُ الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، ولا سمعه أبو هريرة، ولا حدَّث به.

(٤/ ٥٨ س٢٢) قوله: الفسخ بالإسلام.

اعلم أنَّ منع اجتماع أحد الزَّوجين - مع إسلام أحدهما وكفر الآخر - كان زمن الحديبية بقوله تعالى: ﴿**لا هُنَّ حلٌّ لَهم ولا هُمْ يحِلُّونَ لَهُنَّ**﴾ [الممتحنة: ١٠]، وقوله: ﴿**ولا تُمْسِكُوا بِعِصَم الكَوافِر**﴾ [الممتحنة: ١٠]. ولم يتَّفق إسلام زوجين معاً يتراسلان بلفظ الشَّهادة، وإنَّما وقع مع تقدُّم أحدهما أو تأخُّر الآخر، فتقدم الرجل، كأبي سفيان بن حرب، وحكيم بن حزام وغيرهما.

والكثير تقدّم النِّساء أوَّلهن سيِّدتهنَّ وخيرهنَّ زينب بنت رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فإنَّها أسلمت أيَّام البعثة، ولم يسلم زوجها أبو العاص بن الرَّبيع إلَّا قُبيل الفتح سنة ثمانٍ، وهاجرت زينب بعد بدر بشهر، وكانت عنده قبل الهجرة، ووعد رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم أن يأذن لها في الهجرة، ووفى له، وشكر له النبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ذلك، وقال لها حين أُسِرَ قبيل إسلامه، واستجار بها: «أكرمي مثواه، ولا يخلُص إليك، فإنَّك لا تحِلِّين له». ثمَّ أسلم وردَّها له.

ولم يصحّ أنَّه جدَّد نكاحاً بعد نحو عشرين سنة، والذي قال: بعد ستٍّ سنين قد وهم، ولعلَّه أراد بعد هجرتها، وكذلك من قال: بعد سنتين أراد بعد تحريم المسلمة على الكافر، يعني: سنة ستٍّ من الهجرة.

وكذلك امرأة صفوان وعكرمة، ولم يُرْوَ قطُّ أنَّه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم سأل واحدة منهنَّ عن عِدَّتها، إنَّما العِدَّة والاستبراء على خلاف يأتي في العدد لأجل الزَّوج الآخر إن أرادت المرأة أن تتزوَّج، وإن قعدت حتَّى أسلم زوجها، رجعت إليه بلا تجديد عقدٍ.

ولم يُرْوَ أنَّه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم سأل عن طول مدَّة أو غير ذلك ممَّا

يذكره الفقهاء، كما لم يسأل عن كيفيَّة نكاح مَنْ أسلم عن أكثر مِنْ أربع، أو عن أختين.

هذا هو المعلوم مِنْ جميع السِّير وكتب الحديث، والعبرة إنَّما هو تقريره صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، ولا معارضة بينه وبين غيره مِنْ قديم أو جديد، وهم إنَّما اعتلُّوا بأنَّه إذا تنافى الكفر والإسلام في النكاح، فلا فرق بين وقت ووقت ابتداءً واستمراراً. والجواب: إذا جاء نهر الله، بطل نهر مَعْقِل[1]. وفي قياسهم هذا فساد الوضع، وهو مخالفة القياس للنَّصِّ. وقد ذُكِرَ حاصل ما ذكرناه في «الهدي النَّبوي» لابن القيِّم بنوع تطويل.

وكذلك نقول في تقريره صلَّى الله عليه وآله وسلَّم نكاح من أسلم عن أكثر من أربع، أو عن أختين. ولا حاجة بنا إلى البناء على صحَّة أنكحة الكفَّار وعدمها. والله الهادي.

أخرج أحمد، وأبو داود، والترمذي، وابن ماجة من حديث محمد بن إسحاق، عن ابن عبَّاس، قال: وردَّ عليه رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم زينب على النِّكاح الأوَّل، لم يحدث شيئاً.

ولابن جرير: ردَّها عليه رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم لم يحدث نكاحاً.

وأمَّا حديث الحجَّاج بن أرطاة عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدِّه، أنَّ رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ردَّ ابنته زينب على أبي العاص بن الرَّبيع بمهرٍ جديد ونكاحٍ جديد. فقال أحمد: هذا حديث ضعيف، وإلَّا لم يسمعه الحجَّاج مِنْ عمرو بن شعيب، وإنَّما سمعه من محمد بن عبد الله العزرمي، والعزرمي لا يساوي حديثه شيئاً.

---

(١) نهر معقل: في البصرة، وقد احتفره مَعْقِلُ بن يسار في زمن الخليفة عمر بن الخطَّاب، فنسب إليه. والمثل يضرب في الاستغناء عن الأشياء الصغيرة إذا وجد ما هو أكبر منها، وأعظم نفعاً. (الأمثال اليمانية ١/٩٥) وانظر مجمع الأمثال ١/٨٨.

والحديث الصَّحيح الذي رُوِيَ أنَّ النبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم أقرَّهما على النِّكاح الأوَّل. وهكذا قال الدَّارقطني: لا يثبت هذا الحديث، والصَّواب حديث ابن عبَّاس أنَّ رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ردَّها بالنِّكاح الأوَّل.

بــــاب العيـــوب

(٤/ ٦٠ س١) قوله: العيوب التي يفسد بها النِّكاح.

المتيَّقن الفسخ بالبرص، والعلَّة ـ قطعاً ـ النفرة ومنافاة مقصد النِّكاح؛ إذ لا سكـون، فمثـل عوراء، أو أعـور، أو عمياء، مقـطَّعـة الأطراف، صمَّاء، مجدوعة الأذن والأنف، ونحو ذلك. كيف لا يعتبر بذلك عيباً؟ فالاقتصار على الخمسة تحكُّمٌ، بل العبرة بما ساوى البرص في العلَّة، إلَّا أنَّه يشكِّك في دليل الأصل جواز أنَّه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم لم يفسخ البرصاء، بل طلَّقها قبل الدُّخول، ولذا متَّعها.

فالمسـألـة ما بين تعميم العيوب واطِّراح الخيار مطلقاً، وقاس ابن القيِّم النكـاح على البيع من قياس الأولى، وهو مناسب، ولا يفرِّق بأنَّ الزَّوج بيده الطَّلاق، بخلاف المشتري؛ لأنَّه لاطلاق بيد الزَّوجة، واطِّراح الخيار مذهب الظَّاهرية، وكأنَّه بناءٌ على رفض مثل هذا القياس.

وقـال ابن القيِّم ما معنـاه: إمَّـا أن يعتبـر تعميم العيوب، وإمَّـا مذهب الظَّاهرية، وإمَّا اعتبار مثل العدسة من البرص دون كذا وكذا. وعدُّ عيوباً فظيعةً مجتمعة، فغير مقبول، ونِعْمَ ما قال رحمه الله، فإنَّه تزحزح في كتابه هذا عن سُنَّة المتمذهبة. وفَّقنا الله سبحانه للإخلاص. اللَّهم آمين.

(٤/ ٦٣ س١٢) قوله: إذ هو غُرم لحقه بسببه.

لا غُرْم مع استيفـاء حقِّـه بالوطءِ، وليس كرجوع الشُّهود، إذ لم يستوفِ المشهود عليه مقابل ما غرم، فالظَّاهر قول عليٍّ كرَّم الله وجهه.

(٤/ ٦٣ س١٤) قوله: قلنا: منها لا منه، ولكلٍّ منهما جناية.

جناية الغرر ذنبٌ مجرَّدٌ كالسَّبِّ ونحوه، كما لو غرَّ المشتري بسلامة مبيع الغير من العيب ـ أو نحو ذلك ـ لم يلزمه شيءٌ. وكذا لو رضي الزَّوج بالعيب، لم يلزم الغارَّ شيءٌ، والرِّضا لا يمحو الغَرَرَ.

(٤/ ٦٣ س١٥) قوله: إذ فرط بترك الاستعلام.

الأصـل أنَّ الله خلق الـدَّابة جمعاً ليس فيها جَدْعاء، والأمر الغالب في الخلق السَّلامة، ولا دليل على وجوب البحث عن العيوب، ولذا لا يكون نقصاً في الـدِّين، ولا في المروءة إلَّا بعد العلم في النكاح والبيوع، بل ولا يُسَمَّى غارّاً. وأغرب مِنْ هذا قول الإمام (ي): يرجع على الزوجة.

(٤/ ٦٤ س٥) قوله: والتَّدليس ترك الإخبار بالعيب.

لم يجعلوا السكوت تدليساً في غير هذا الباب، فينظر: أَلِفَارِق زعموه، أم الصحيح أحد الأمرين لا كلاهما؟.

(٤/ ٦٥ س١) قوله: لعلَّ زوجها أنكر ذلك[1]... لعلَّ ذلك فيمن عرضت له العنَّة.

الرِّواية مصرِّحة في الموضعين بما ترجَّاه المصنِّف. ففي حديث امرأة رفاعة أنَّ عبد الرَّحمن قال: والله يا رسول الله إنِّي لأنفضها نفض الأديم. وفي حديث علي، على أنَّ الزَّوج اعتذر بكِبَرِ سنِّه.

فصـــل
في خيـــار الغــــرر

(٤/ ٦٧ س٢) قوله: لقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «ملعونٌ مَنْ خانَ مسلماً أو غرَّه».

كذا في «الانتصار»، ولم نجد هذا اللفظ في كتب الحديث.

(١) ساقطة من «البحر».

وأخـرج الترمذي، والدارقطني في «الأفراد»، والبيهقي في «الشُّعَبْ» مِنْ حديث أبي بكر مرفوعاً: «ملعونٌ مَنْ ضارَّ مؤمناً، أو مَكَرَ بِهِ».

(٤/ ٦٧ س١١) قوله: خلافاً لعمر.

عن مالك: بلغني أنَّ عمر وعثمان قضيا في امرأة غرَّت رجلاً بنفسها أنَّها حرَّةٌ، فتزوجها فولدت له أولاداً أن يُفدى أولادها بمثلهم مِنَ العبيد.

قال مالك: وتلك القيمة أعدل ذلك عندي. ذكره رزين.

وفي قول مالك ذلك دليل على موافقته على أنَّ المثل في الضَّمان مقدَّم على النَّقد ونحوه.

(٤/ ٦٨ س١٥) قوله: ولا يفسخ لعجزه عن النَّفقة.

هذا هو الأقوى لضعف ما اعتلَّ به صاحب المذهب الآخر، والأوَّل بقاء على الأصل، ولا عليك إذا ابتليت بالفتوى فيها أن تفعل كما فعل محمد بن داود الظَّاهري وقد سألته امرأة عن إعسار زوجها، فقال: ذهب أُناس إلى أنَّه يكلَّفُ السَّعي والاكتساب، وذهب آخرون إلى أنَّ المرأة تُؤمر بالصَّبر والاحتساب. فلم تفهم المرأة الجواب، فكرَّرت السُّؤال، وهو يجيبها، فلم تفهم، فقال: يا هذه، قد أجبتك ثلاثاً، ولست قاضياً فأَقضي، ولا سلطاناً فأُمضي، ولا زوجاً فأُرضي.

فصـــل
في خيـــار المعتقة

(٤/ ٦٩ س٣) قوله: قلنا: بل اجتهاد.

لا شكَّ أنَّه اجتهاد منها لوضوح تعارض الأنظار في المسألة، وهل التَّخيير للغضاضة، أو لملكها نفسها؟.

ثمَّ احتـجَّ كلٌّ مِنَ الفـريقين برواية عن عائشـة، فلو تسـاوى الرِّوايتان، لتعارضتا، لكن رواية «أنَّه عبد» أرجح الرِّوايتين، فيجب المصير إليه، وهو في

التَّحقيق وقوف عند المتحقّق المجمع عليه، كما لو تساوى الرِّوايتان، فكيف مع عدم التَّساوي.

ومستند المذهب الآخر - أعني: الخيار مع الحرِّ - ليس مجرَّد الرِّواية عن عائشة، بل والقياس لو صحَّ أنَّه عبد لإشارة النَّصِّ إلى العلَّة، وهو قوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «ملكت نفسكِ، فاختاري». ولو صحَّت هذه الرِّواية، لكان فيها ما يوجب صحَّة القياس؛ لأنَّها ظاهرة في استقلال الملك بالعلية.

إلَّا أنَّه لمَّا صحَّت روايات كونه عبداً، احتمل احتمالاً ظاهراً أنَّ ذلك جزء العلَّة لظهور الغضاضة مع العبد دون الحُرِّ، ولذا اشتغلوا بكونه حرَّاً أو عبداً؛ لأنَّها صورة الواقعة، لكنَّا بيَّنَّا في «الأصول» أنَّ المناسبة لا تكفي في ثبوت العلَّة، فكذلك جزؤها.

قال البخاري: ورواية الأسود منقطعة، ثمَّ عائشة عمة القاسم، وخالة عروة، فروايتهما عنها أولى من رواية أجنبي يسمع مِنْ وراء حجاب. انتهى.

والحديث موجود مِنْ غيرِ رواية عائشة عن ابن عبَّاس رواه البخاري، وفي بعض ألفاظه: كان عبداً يوم أُعتقت.

وكذلك ابن عمر، رواه الدَّار قطني والبيهقي من رواية نافع عنه. ورواه نافع عن صفيَّة بنت أبي عبيد. وهو في النَّسائي.

وروى حديث ابن عبَّاس - أيضاً - أحمد، وأبو داود، والترمذي، والطبراني.

وقد استبان ممَّا ذكر أنَّه كان في الواقعة عبداً، لكن لا يلزم من ذلك اختصاص الحكم بزوجة العبد لعدم التَّنافي، بل يكون الفسخ مع الحُرِّ واقفاً على الدَّليل.

وقد أخرج أحمد عن رجال مِنَ الصَّحابة مرفوعاً: «إذا أُعتقت الأَمَةُ، فهي بالخيار ما لم يطأها، إن شاءت فارقته، وإن وطئها، فلا خيار لها، ولا تستطيع فراقه». فالأقرب العمل بهذا المذهب، والله أعلم.

فصـــل
في الفســـخ بالإســـلام

(٤/ ٧٣ س٣) قوله: إذ كُفْرُ الذِّميِّ أخفُّ.

هذا لا يكفي في إثبات حكم، وإنَّما يكون مثله توجيهاً للواقع وبيان حكمته.

(٤/ ٧٣ س٦) قوله: فرق خبر عمر.

هلاَّ قال: اجتهاد منه كغيرها، فإن زعمه إجماعاً لقوله: ولم ينكره أحد[1].

قلنا: عدم نقل الإنكار في مثله لا يدلُّ على الموافقة، بل ولا في غيرها لكثرة الاحتمالات في مثله، وهو الإجماع السُّكوتي.

(٤/ ٧٤ س١٥) قوله: وقد أنكر الجويني خبر بريرة.

لا عبرة بإنكاره؛ لأنَّه ليس مِنْ أهل الرِّواية. وما هذه بأوَّل ما وقع منه، بل لها نظائر في الفقه، قد بيَّن ذلك أصحابه: العسقلاني، وابن الصَّلاح، وغيرهما.

ومثله تلميذه الغـزالي، حتَّى قال العسقلاني في موضع في «التَّلخيص» ـ وقد خطَّأه في الكلام على حديث، فغلطه من ستة وجوه ـ وقال: ليته سكت، وما زال يقول: تَبِعَ إمامه في ذلك، يعني: الجويني.

ولمَّا كان المصنِّف غافلاً عن نحو ذلك، ورأى كثرة علم الجويني والغزالي في غير الرِّواية، حَسَّنَ العبارة كما ترى، بل قال في معرض كلام: ربما يكون في أصحاب (ش) مَنْ هو أعلم منه. ومثَّل بهذين أو بأحدهما، والرَّازي، أو بالثَّلاثة. وقد نُسَلِّمُ له في بعض العلوم، وأمَّا في ميراث النبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، واستخراج الأحكام مِنَ الكتاب والسُّنَّة، فلا نسبة.

---

(١) ٤/ ٧٣ س٥.

بـــاب المعاشـــرة

(٤/ ٧٥ س٢) قوله: وله منعها من المساجد[١].

أمَّا لعارضٍ ـ كخشية مفسدة ـ فنعم، وأمَّا بدون ذلك، فلا لقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «لا تمنعوا إماءَ اللهِ مساجدَ اللهِ». أخرجه أحمد، والبخاري، ومسلم، وابن حبَّان مِنْ حديث ابن عمر، وأبو عوانة، والمقدسي، وابن جرير عن عمر.

وأخرج أحمد، وأبو داود، والبيهقي، وابن جرير مِنْ حديث أبي هريرة: «لا تمنعوا إماء اللهِ مساجِدَ اللهِ، ولكن ليخرجن وهنَّ تفلات»[٢].

وأخرج مسلم من حديث ابن عمر: «لا تمنعوا النِّساء حظوظهنَّ مِنَ المساجد إذا استأذنَّكم».

وأخرجه عنه ابن ماجة بلفظ: «لا تمنعوا إماءَ الله أن يصلين في المسجد».

وأخرج أحمد، وأبو داود، والطبراني، والحاكم، والبيهقي من حديثه أيضاً: «لا تمنعوا نساءَكم المساجد، وبيوتُهُنَّ خيرٌ لهنَّ».

(٤/ ٧٨ س٢) قوله: وعن (قوم) يلزمه في كلِّ أربعة أيَّام.

أخرج عبد الرَّزاق عن قتادة، قال: جاءت امرأة إلى عمر، فقالت: زوجي يقوم اللَّيل، ويصوم النَّهار. قال: أفتأمريني أن أمنعه قيام اللَّيل وصيام النَّهار؟ فانطلقت، ثمَّ عاودته بعد ذلك، فقالت له مثل ذلك، وردَّ عليها مثل قوله الأوَّل.

---

(١) في «البحر»: المسجد.
(٢) كتب فوقها: بالمثنَّاة من فوق. مختصر النِّهاية.

فقال كعب بن سوار: يا أمير المؤمنين، إنَّ لها حقّاً. قال: وما حقُّها؟ قال: أحلَّ الله له أربعاً، فاجعلها واحدةً مِنَ الأربع، لها في كلِّ أربع ليالٍ ليلة، وفي أربعة أيَّام يومٍ، فدعا عمر زوجها، وأمره أن يبيت معها في كلِّ أربع ليالٍ ليلة، ويفطر مِنْ كلِّ أربعة أيَّام يوماً.

وفي رواية أنَّ عمر قال لها: جزاكِ اللهُ مِن امرأة أثنت على زوجها خيراً، ثمَّ استحيت وتأخَّرت قليلاً، فقال له رجلٌ: ما أشكيت المرأة، قال: ما شكت، وإنَّما أثنت خيراً، فقال له إذا قام اللَّيل وصام النَّهار، فمتى يقوم بحقِّها؟ قال عمر: أمَّا إذا فهمت هذا، فلا يقضي بينهما غيرك، فقال: أحلَّ الله له أربعاً. . . إلخ، فقال عمر: ليس القضاء إلاَّ هكذا، قد ولَّيتك قضاءَ البصرة. انتهى بالمعنى.

(٤/ ٧٨ س٣) قوله: بدليل أنَّه لو دعته في كلِّ يوم، لم يلزمه.

لا يلزم مِنْ هذا نفي حقِّها، وإنَّما يلزمه ما هو معروف، وهو أن لا يدعها كالمعلَّقة، والله تعالى يقول: ﴿وعاشروهُنَّ بالمعرُوف﴾ [النساء: ١٩]، وهجرها الزَّمن الذي لا يعتاد مثله ليس بمعروف، ولو أطعمها، وسقاها، وأثقل ظهرها مِنَ الحليِّ والثِّياب، وكثر لها الطِّيب والخضاب، لم يعد بذلك معاشراً بالمعروف، ولذا لم يُغتفر لمن أظهر سوء العشرة بذلك وهو المولي، فرخَّص له أربعة أشهر، ثمَّ يجبر على أن يفي أو يطلِّق.

(٤/ ٧٩ س٢) قوله: ويحرم الوطء في الدُّبر.

أقوى حُجَّة على ذلك ما أشار إليه المصنِّف آخراً من إجماع البيت والتَّواتر المعنوي، فإنَّ الأحاديث كثيرة، غير بعيد فيها دعوى التَّواتر المعنوي، ولا يضرُّها مناقشة المحدِّثين في كثير منها، ولذا شذَّ المخالف. ويدلُّ لذلك قوله تعالى: ﴿وتذرونَ ما خلقَ لكم ربُّكُم من أزواجِكُمْ﴾ [الشعراء: ١٦٦] على أحد الاحتمالين، وهو أن يكون «مِنْ» تبعيضه.

وأيضاً القياس على إتيان الذُّكور، فإنَّ هذا في معناه، وإن لم يكن ذلك قطعيّاً. وقوله تعالى: ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللهُ﴾ [البقرة: ٢٢٢] عند مَنْ

يقول بالمفهوم. وقد أيَّده قوله تعالى بعد ذلك: ﴿إنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوابينَ ويحب المُتَطَهِّرينَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، فإنَّ فيه تعليلاً للأمر بالإتيان مِنْ موضع الحرث، واستقذار الدُّبُر.

ثمَّ ضعف دليل المخالف، إذ سبب الآية رد قول اليهود في منع إتيان المرأة في القُبل مِنَ الدُّبر كما هو مشهور عن ابن عبَّاس وغيره. وحكم ابن عبَّاس على ابن عمر بأنَّه أوهم في حمل الآية على ذلك.

وترى أصحاب مالك ينكرون الرِّواية عنه، أطبق على ذلك المتأخرون، وكذلك الشَّافعيَّة مع غموض الرواية عنه. وغايته ـ كما قال بعض المالكية ـ: إن صحَّ ذلك عن مالك، فزلَّة من عالمٍ يجب على المتَّبع ترك إذاعتها.

وأمَّا الإمامية، فهذه إحدى هناتهم، وهي مصرَّح بها في كتب الفقه ـ كما قال المصنِّف ـ وفي بعضها أنَّه يجب للمرأة بذلك عشرة دنانير، وكأنَّ ذلك قول لبعضهم، ويصرِّحون بكراهته.

والشَّائع في زماننا هذا الذي كاد أن يستغني الرِّجال بالرِّجال، والنِّساء بالنِّساء كما هو إحدى علامات السَّاعة، فالشَّائع أنَّه لا يفعل ذلك بالنِّساء إلَّا مَنْ يطلبه مِنَ الغلمان، حتَّى إن الإماء يحاذرن أن يشتريهنَّ مَنْ غلب عليه ذلك مِنْ أهل الجهات، كالأروام.

ولقد اتَّفقت خارقة رواها لي الثِّقة مِنْ أهل مكَّة، وقال: بلغهم بروايات شائعة أنَّه اتَّفق لامرأتين مِنْ حلب أن لصقت إحداهما في الأُخرى. قال: وأمر بعض حكَّام البلدان يدخل عليهم مَنْ شاء أن يدخل، فقعدوا كذلك ثلاثة أيَّام، وماتت المرأتان.

وفي الحديث أنَّ هذه الأُمَّة تَتَّبع مَنْ مضى، وتزيد بالنِّساء في النِّساء.

وفي بعض الآثار أنَّ قوم لوط فعلوا ذلك بنسائهم ـ أعني: إتيان الدُّبر ـ قبل أن يفعلوه بالرِّجال بأربعين سنة.

(٤/ ٧٩ س٥) قوله: فقصروه على المملوك.

الظَّاهر أنَّ هذا النَّقل ودليله وَهْمٌ، فإنَّا لم نجد في كتب الإمامية، ولا في النَّقل عنهم، أو عن ابن عمر أو غيره ذلك. نعم، ربما فيه انتقال ذهن مِنْ مقصد إلى مقصد آخر يتخيَّل فيه التَّشبُّث بالآية.

سأل بعض الأُمراء الزَّمخشري: لم جاء بـ «ما» دون «من» في قوله تعالى: ﴿أو ما ملكت أيمانهم﴾ [الأحزاب: ٥٠]، ففهم غرضه الناكح كفّه.

في «تلخيص البدر المنير» للعسقلاني حديث: «ملعون مَنْ نكح يدهُ».

الأزدي في «الضعفاء»، وابن الجوزي من طريق الحسن بن عرفة في «جزئه» المشهور من حديث أنس بلفظ «سبعة لا ينظر الله إليهم»، فذكر منهم الناكح يده. وإسناد ضعيف.

ولأبي الشَّيخ في كتاب «التَّرهيب» مِنْ طريق أبي عبد الرَّحمن الحُبُلي[1]. وكذلك رواه جعفر الفريابي من حديث عبد الله بن عمر، وفيه ابن لهيعة. انتهى. وأخرجه البيهقي في «الشُّعَب».

(٤/ ٨١ س١) قوله: لنهيه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم إلَّا بإذنها.

روي ـ مرفوعاً ـ من حديث عمر، وقد ذكره المخرِّج، ورُوِيَ ذلك عن ابن مسعود. أخرجه ابن أبي شيبة من طريق يحيى بن أبي كثير عن سوار الكوفي عنه قال: تُستأمر الحُرَّة ويُعزل عن الأَمَةِ.

وأخرج عبد الرَّزَّاق والبيهقي من طريق عطاء عن ابن عباس قال: نهى عن عزل الحرَّة إلَّا بإذنها. والظَّاهر في هذا اللَّفظ الرَّفع.

وأخرج ابن أبي شيبة مِنْ طريق ابن أبي مليكة عن ابن عبَّاس أنَّه كان يعزل عن أمته.

---

(١) كتب فوقها: بضم المهملة الموحدة. تقريب.

وأخرج البيهقي عن ابن عمر أنَّه كان يعزل عن الأَمَة، ويستأذن الحرَّة. وعن عمر مثله.

وهذه الآثار تقوِّي المرفوع لاحتمال التَّوقُّف، وإن احتملت الاجتهاد، فإنَّ مجرَّد الاحتمال يقوِّي وإن لم تقم به الحجَّة منفرداً.

(٤/ ٨٣ س٧) قوله: لقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «جنتك ونارك».

أخرج أحمد، والنسائي، والحاكم عن حصين بن محصن أنَّ عمَّته أتت النبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فقال لها: «أذات زوج»؟ قالت: نعم. قال: «فأينَ أنتِ منه»؟ قالت: ما آلوه إلَّا عجزت عنه. قال: «وكيف أنت له؟ فإنَّه جنَّتك ونارك».

(٤/ ٨٩ س٩) قوله: وكيلاهما للمخاصمة.

كأنَّه أراد بذلك حكمين لا حاكمين، بدليل المذهب المقابل، وإن كان يفهم من ظاهر العبارة وكيلان يخاصمان عند غيرهما. وظاهر القرآن أنَّهما حكمان، والحكم لا يحتاج إلى نصب غير تراضي الخصمين، ثمَّ حُكْمُ الحكم كحُكْمِ الحاكم كما أفادته هذه الآية وغيرها. وسيأتي تحقيقه في موضعه.

وأثر عليٍّ المذكور ظاهر فيما قلنا لقوله للرَّجل: كذبت والله، فهما حكمان يلزم حكمهما الذي يجتمعان عليه، وإن لم يرضَ الزَّوجان، والظَّاهر أنَّ ضمير «يريدا إصلاحاً يوفق الله بينهما» للزَّوجين لا للحكمين، وهو كالتَّعليل للأمر ببعث الحكمين ـ أي: إن كان الزَّوجان في صَدَدِ الخير وإرادة الإصلاح ما أمكن نبعث الحكمين أقرب إلى ذلك مِنَ اللجاج أو المخاصمة عند قاضٍ.

فصل
في القِسمة بين الزَّوجين

(٤/ ٩١ س٢) قوله: لقوله تعالى: ﴿تُرْجِي مَنْ تَشَاءُ﴾ [الأحزاب: ٥١].

أمَّا مِنْ حين نزول الآية، فنعم، وأمَّا قبل، فالأصل المساواة في التكليف.

وهم كثيراً ما يطلقون مثل هذا مِنْ دون تيقُّظٍ لمحلِّ الدَّليل، فاحفظ ذلك، فإنَّما أردنا أن ننبِّهك على كلِّيَّةٍ.

(٤/ ٩١ س٦)قوله: نصف ما للحرَّة.

الحديث الصحيح المتعدد رواياته في الوعيد لمن لم يعدل بين الزَّوجات صادق على صورة الحرَّة والأَمَة. والظاهر أنَّه لا يصحُّ الحديث المرفوع الذي احتجّ به المصنِّف، ولا أصل له.

وقول علي ـ إن صحَّ ـ قول مجتهد. فالظَّاهر قول مالك.

(٤/ ٩٥ س١٦) قوله: وندب وطء الأَمَة لئلَّا تفجر.

أخرج البزَّار عن سلمان مرفوعاً: «مَنِ اتَّخذ مِنَ الخدم غير ما ينكح، ثمَّ بغين، فعليه مثل آثامِهنَّ مِنْ غير أن ينقص مِنْ آثامهنَّ شيءٌ».

(٤/ ٩٦ س٢) قوله: قلت: لا أثر للقرعة عندنا.

هذا مِنْ أوضح منازل القرعة؛ إذ لا ملاذ سواها، وقد بيَّنَّا في غير هذا الموضع أنَّ إنكارها مطلقاً خلاف النُّصوص، وخلاف الاتِّفاق في بعض المواضع كالقسمة.

(٤/ ٩٧ س٦) قوله: (ي) ولا وجه للكفِّ عن الجماع في هذه المسألة.

أقول: بل فيه حديث صريح، إمَّا مرفوع ـ وهو الأغلب في ظنِّي ـ أو مِنْ قول عليٍّ. وهو في «الغيث»، قال عن علي، والحسن بن عليٍّ، فليبحث عنه. والأصل مع (ي) ما لم يقم عليه برهان.

بـــاب المهـــور

(٤/ ٩٩ س٢) قوله: وأقلُّه عشرة دراهم.

احتـجَّ المصنِّف على ذلك بإجماع أهل البيت، فلو تمَّ ذلك، لما عدل عنه، لكن قد عرفت سهولة دعوى الإجماع، لا سيَّما في هذا الكتاب. وأمَّا الحديث، فأغرب شيءٍ وأضعفه.

والقياس الذي ذكره ممنوع الأصل؛ لأنَّ القطع عند الخصم يثبت بثلاثة دراهم، والفرع مخالف للأصل أيضاً، فهو قياس فاسد، والمشهور أنَّ زوجات النبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم كان مهر كلٍّ واحدة اثنتي عشرة أوقية ونصف أوقية خمسمئـة درهم إلاَّ خديجـة، وصفيَّة، وأم حبيبـة؛ لأنَّ النَّجاشي أمهرها عنه أربعمئة دينار، وقيل غير ذلك. وصفيَّة جعل عتقها صداقها. وروي في جويرية نحو ذلك.

أخـرج مسلم، وأحمد وأبو داود، والنسائي، وابن ماجة عن أبي سلمة، قال: سألت عائشـة: كم كان صداق رسـول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم؟ قالت: كان صداقه لأزواجه اثنتي عشرة أوقية ونشاً. قالت: أتدري ما النش؟ قلت: لا. قالت: نصف أوقية، فتلك خمسمئة درهم.

ثمَّ إن المصنِّف تأوَّل الأحاديث المخالفة له تأويلاً متعسفاً، فلنَسُقْها لتعلم ذلك.

أخرج أحمد، وابن ماجة، والترمذي، وصحَّحه عن عامر بن ربيعة أنَّ امرأة مِنْ بني فزارة تزوَّجت على نعلين، فقال رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «أرضيت مِنْ نفسك ومالك بنعلين»؟ قالت: نعم. قال: فأجازه.

وعن جابر أنَّ رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قال: «لو أنَّ رجلاً أعطى امرأة صداقاً ملء يديه طعاماً، كانت حلالاً». رواه أحمد، وأبو داود بمعناه. ولفظ أبي داود: «مَنْ أعطى في صداق امرأة سويقاً أو تمراً، فقد استحلَّ».

وأخرج البخاري، ومسلم، وأحمد، وأبو داود، والنسائي، والترمذي، وابن ماجة عن أنس أنَّ النبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم رأى على عبد الرَّحمن بن عوف أثر صُفرة، فقال: «ما هذا»؟ قالت: تزوَّجت على وزن نواة مِنْ ذهب. وفي رواية: فقال: «ما أصدقتها»؟ قال: وزن نواة مِنْ ذهب. قال: «بارك الله لك. أوْلِمْ ولو بشاة».

وأخرج ابن أبي شيبة والبيهقي مِنْ حديث أبي لبيبة: «مَنِ استحلَّ بدرهم، فقد استحلَّ».

وفعل العيني في «شرح الكنز» نحو ما فعل المصنِّف مِنَ التَّأويل. قال: وقال الشَّافعي وأحمد: ما جاز أن يكون ثمناً، جاز أن يكون مهراً لحديث أنَّه عليه السَّلام قال: «مَنْ أعطى في صداق امرأة على كفَّيه سويقاً أو تمراً، فقد استحلَّ». رواه أبو داود. ثمَّ الدُّعاء أنَّه في المتعة وقد نُسخت، وهي دعوى عاطلة. قال: ولِمَا رُوي أنَّ امرأة تزوَّجت بنعلين، فأجازه عليه السَّلام. رواه الترمذي. ثمَّ ذكر حديث عبد الرَّحمن، وقال: رواه الجماعة، ثمَّ تأوَّل الأوَّل بالتَّقديم، وقال: والنَّواة في حديث الجماعة خمسة دراهم عند الأكثر، وعند أحمد ثلاثة دراهم، وهو يزيد على دينارين، فكيف يحتجُّ به على جواز الفلس؟ انتهى.

وهـذا منه تخليط وغلط، أو مغالطة؛ لأنَّهم أرادوا أنَّ النواة ونحوها دون عشرة دراهم، فيبطل مذهب الخصم؛ لأنَّه المدعي لإثباته التَّقدير.

أمَّا هم، فمنكرون لا يلزمهم دليل، بل يكفيهم أنَّ الأصل عدم التَّقدير، فيصدق العوض على كلِّ قليل وكثير كالثَّمن والأُجرة.

ثمَّ قال: ولنا ما رُوي مِنْ حديث جابر «لا مهر أقلَّ مِنْ عشرة دراهم». رواه الدَّارقطني، وفيه مُبَشِّرُ بن عُبيد، وحجَّاج بن أرطاة، وهما ضعيفان، لكن

البيهقي رواه مِنْ طرق. والضَّعيف إذا رُوِيَ مِنْ طرق يصير حسناً، فيحتجُّ به. ذكره النووي في «شرح المهذب». انتهى.

ولم يختص النووي بما ذكر، بل كلُّ المحدِّثين يذكرون ذلك، لكنَّهم قيَّدوه ولم يطلقوه، وإنَّما قالوا: قد ينجبر الضعيف بتعدُّد الطُّرق، فيرتقي إلى درجة الحسن.

وأورد ابن الصَّلاح حديث «الأُذنان مِنَ الرَّأس» لِمَ لَمْ تَجبره كثرة طرقه، فقال: إنَّ ضعفه لا ينجبر بذلك، إنَّما ينجبر الضَّعف اليسير.

وكلُّهم مصرِّحون بهذا في تصرُّفاتهم. ولا يجهل العيني ذلك، فإنَّه قد شرح البخاري، وطالعَ لذلكَ «فتح الباري»، ولكن المتمذهبة لا تقشر العِصِيَّ.

وحجَّاج بن أرطاة هو الذي قال: لا تتم مروءة الرَّجل حتى يترك مسجد الجماعة. وقال: أُصلِّي في مسجدكم يزاحمني فيه الحمَّالون والبقَّالون؟.

ومُنْتَشِرُ بن عبيد، قال أحمد بن حنبل: كوفيٌّ كان بحمص، روى عنه بقيَّة والمغيرة أحاديث كذب. وقال البخاري: منكر الحديث. وقال الدَّارقطني وغيره: متروك، ولو انجبر أي جبر ـ وقد عارضه حديث السِّتَّة ـ لتثلَّمَ.

(٤/ ٩٩ س١٣) قوله: وشرع مَنْ قبلنا يلزمنا ما لم يُنْسَخْ.

هذا صحيح، إلَّا أنَّ قولهم: ما لم يُنسخ فضلة مِنَ الكلام، فإنَّ شرعنا كذلك، وكأنَّهم أرادوا دفع وهم مَنْ يتوهَّم أنَّ شرائع الأوَّلين منسوخة على الإطلاق، ولكن لا يتوهَّم هذا إلَّا مغفَّل، فالتَّشاغل بدفع وهمه شغلٌ للحيِّز أيضاً.

(٤/ ١٠٠ س١٢) قوله: فالعبرة بقيمته يوم العقد.

الظَّاهر قيمته يوم التَّلف، إذ الواجب قبله عينه.

(٤/ ١٠٠ س٣) قوله: سُكينة بنت الحسين، وقيل: عائشة بنت طلحة.

بل قد جمع بينهما، وهو مشهور في التَّاريخ. وهاهنا حكاية شهيرة: يُذكر

أنَّه اجتمع عبد الله بن الزُّبير، ومصعب، وعروة، وعبد الملك بن مروان عند الكعبة، ثمَّ قالوا: ليتمنَّ كلٌّ مِنَّا على ربِّه، فقال عبد الله: الخلافة، وقال عبد الملك: المُلْك، وقال مُصعب: الجمع بين عقيلتي قريش: سُكينة بنت الحسين، وعائشة بنت طلحة، فتهيَّأ له ذلك مع ولايته العراق، واجتمعا في الحجِّ، فحدا جَمَّالُ عائشة:

عائشُ يا ذات البغال السِّتِّين   في كلِّ عامٍ هكذا تَحُجِّين

فقال جمَّال سكينة:

عائشُ هذه ضَرَّةٌ تَشْلُوكِ   لولا أبوها ما اهتدى أبوكِ

فانتهرت عائشة حاديَها، ودعت عليه بما فعل معها.

وأمَّا عبد الله، فنال الخلافة، وعبد الملك نال المُلْكَ العَضُوضَ، وقُتِلَ ابنُ الزُّبير.

وأمَّا عُروة بن الزُّبير، فقال: قد تمنَّيْتُم ذلك، وأنا أتمنَّى الجنة. فكان عبد الملك يقول: عروة مِنْ أهل الجنَّة ـ يعني: لأنَّهم نالوا أمْنِيَةَ العاجلة، فكيف لا ينال أُمنية الآخرة.

وذكر الذهبي في ترجمة عائشة بنت طلحة(1) أنَّه أمهرها مصعبٌ ألفَ ألفِ درهمٍ، وفيها يقول الشاعر:

بُضْعُ الفَتَاةِ بألفِ ألفٍ كاملٍ   وتبيتُ ساداتُ الجيوشِ جياعا

وقال: تزوَّجها مُصعب على مئة ألف دينار، ثمَّ تزوَّجها ابن عمِّها عمرُ بن عبد الله على مئة ألف دينار.

(٤/١٠٣ س٥) قوله: الخلوة الصَّحيحة توجب المهر.

هذه دعوى تحتاج إلى دليل، ولم يُقيموه. أمَّا تفسير الإفضاء، فهو هُنا كناية

---

(1) سير أعلام النبلاء ٤/٣٦٩.

عن كمال الاتِّصال، وهو المفهوم مِنَ «الكشَّاف»، ونحوه: «مَنْ أفضى بيده إلى فرجِهِ فليتوضَّأ»، أي: أوصل يده إلى فرجه. وكذلك أراد الخليل الكناية، ولا دلالة في الفضاء، لعدم تحقُّق الاشتقاق، والأحاديث الضَّعيفة لا تقوم بها حجَّة، والمانع لا دليل عليه في الجدل، وللديانة يقف عند مدلول المسيس والدُّخول، وهما ـ أيضاً ـ كنايتان جليَّتان.

وممَّا يضعف قول المعتبر للخلوة عدم طرد أحكام الدُّخول للخلوة، بل تحكُّم المصنِّف، وجعل مركزه قواعد مذهبه، وذلك ظاهر في كلام المصنِّف، حيث أوجب لها حُكمين مِنْ عشرة، فليتأمَّله مَنْ كان أهلاً لذلك، والله أعلم.

(٤/ ١٠٥ س٤) قوله: الهادي بل يحل.

في «التَّذكرة» (م) بدل الهادي[1]. قال في «الكواكب»: ذكره (ض زيد) والهادي و(م)، وقال (ع وح وقش): لا يحل الأجل، ورواه في «الزَّوائد» عن القاسم، والهادي و(ن).

فصـــل
في حكم المهر بعد تسميته وتعيينه

(٤/ ١٠٧ س١٥) قوله: وفيت مهر المثل.

إن كانت التَّسمية لم تبطل، فالواجب قيمة التَّالف، وإن كانت بطلت، فحق العبارة أن يُقال: لزم مهر المِثْل.

فإن سُمِّيَ وقفاً، أو ملك الغير ـ الأظهر أنَّ التَّسمية باطلة كالخمر بجامع عدم الملك، وهو قول (ش)، فإن أجازه المالك، صحَّت التَّسمية كبيع ملك الغير عند مَنْ صحَّح العقد الموقوف، وقد نصرناه فيما مضى، وأمَّا صيرورته إلى ملكه بعدُ، فلا يفيدُ شيئاً هنا وفي البيع؛ لأنَّ موجب انتقال الملك يبطل العقد الموقوف، وإلاَّ لزم لو تنقَّل مراراً أن تصحَّ الإجازة بعدُ.

---

(١) وهي كذلك في «البحر» ولعلَّ الخطأ في نسخة المؤلف.

(٤/ ١٠٩ س١٠٨) قوله: وقد ذكر بعض أصحابنا أنَّ النِّكاح يصير موقوفاً، وهو قوي.

لا شكَّ في قوَّته لما ذكره المصنِّف، وكذلك تقويته لعدم صحَّة إجازة العقد لا المهر. لأنَّ العقد مقيَّد، لم يُجَز، بل أُجيز عقد مطلق لا وجود له، وسيأتي لنا بحثٌ في هذه، والأبحاث أنَّ الفُقهاء يتلونون في نحو هذا بحسب جعل القيد جزءاً تارة، وإلغائه أخرى، والحكم على المطلق.

(٤/ ١٠٩ س٢١) قوله: صار فضوليًّا كما مرَّ.

هذا مبنيٌّ على اختياره، لا على ما حكاه (ي) عن (قين).

(٤/ ١٠٩ س٢١) قوله: ولو زوجها وكيل الولي.

قياس ما مضى أنَّـه يصير العقد موقوفاً بلا فرق بين الصُّورتين. وفي ترك المصنِّف للرَّدِّ على (م ع) نوع تقوية، نظراً إلى عادته في أمثاله. وفي «بحر» علي بن زيد: المـذهب أنَّه لا فرق بين وكيل الوليِّ ووكيل الزَّوج، بل يكون العقد موقوفاً.

(٤/ ١١٠ س٤) قوله: لحديث صفيَّة وجويرية.

أمَّا حديث جويرية، فلا ينبغي أن يكون ممَّا نحن فيه؛ لأنَّه قد جعل لها أن تقضي كتـابتها، أو بقيَّة كتابتها، سواء حمل على أنَّه جعل ذلك مهراً، أو تفضُّلاً، وأعطاها مهراً غيره، أو تزوَّجها بلا مهر، كما قد عُدَّ ذلك مِنْ خصائصه، وهو الظَّاهر مِنْ أمر الواهبة نفسها، ومن أمر زينب.

وأمَّـا صفيَّة، فقـد أعتقهـا وجعلها زوجة مِنْ أمَّهات المؤمنين وفيها أيضاً الاحتمالات، ولا نصَّ على أنَّ العتق مُقامٌ مقامَ المهر على الوجه الذي يكون عند ذكره في العقد.

والذي ذُكر في السِّيَر أنَّ الصَّحابة حين أخذها صلَّى الله عليه وآله وسلَّم على جهة الصفيّ ـ وهو الأظهر ـ أو اشتراها مِنْ دِحية بسبعةِ أرؤس مِنَ الرَّقيق،

أو قال لرجل وقعت في سهمه: خذ غيرها مِنَ المغنم، وأخذها صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، ونثروا بقيَّة الأزواد في نطع، وكانت وليمته عليها، شكُّوا زوجة اتَّخذها أم مملوكة، فقالوا: إنْ حجبها، فمن أمَّهات المؤمنين، وإن لم يحْجِبها، فسريّة. فحوى لها عباءة على بعير، وركبت وراءه، وكان يجلس عند بعيره، فتضع صفيَّة رجلها على ركبته حتَّى تركب.

وكأنَّه بقي في نفس عمر من ذلك الشَّكّ حين فرض أرزاق نساء رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فنقص جويرية وصفيَّة، جعل لكلٍّ منهما أقلّ مِنْ مثل نصف ما للواحدة من الأخريات، فأرسلت إليه عائشة أنَّ رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم كان يسوِّي بيننا، فرفع عمر رزقهما إلى مثل ما للأخريات.

أمَّا حديث أنس، وله روايات ـ وهي محتملة لما ذكرنا أوَّلاً ـ مع أنَّا قد بيَّنَّا في غير موضع أنَّ ما رواه الصَّحابي بعبارته المبنيَّة على فهمه، لا يلزم منها مراعاة لفظه كما يلزم حين يروي العبارة النبويَّة.

ففي بعض روايات حديثه ـ وهي عند أحمد ـ أنَّ النبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم اصطفى صفيَّة بنت حُيي، فاتَّخذها لنفسه، وخيَّرها أن يعتقها وتكون زوجته، أو يلحقها بأهلها، فاختارت أن يُعتقها وتكون زوجته.

وعند أحمد، والبخاري، ومسلم: أعتق صفيَّة وتزوَّجها، فقال له ثابت: ما أصدقها؟ قال: نفسها، أعتقها وتزوَّجها.

وعند الدَّارقطني: أعتق صفيَّة، ثمَّ تزوَّجها وجعل عتقها صداقها.

وفي لفظ للبخاري: أعتق صفية وتزوجها، وجعل عتقها صداقها.

وعند أحمد، والنَّسائي، وأبي داود، والترمذي: أعتق صفيَّة، وجعل عتقها صداقها.

وغاية هذه الرِّوايات أنَّ الصَّحابي يقول: لم يفرض لها صداقاً فيما عرفت غير ما استفادت مِنَ العتق. شبيه الاستثناء الذي يحتمل الاتِّصال والانفصال بمثابة قوله: لم يجعل لها صداقاً إلاَّ العتق، فإنَّه يحتمل، لكنَّه أعتقها، فلم تكن

عبارته نصّاً على المراد، ولا ظاهراً راجحاً، مع أنَّ العبرة إنَّما هي بالرِّواية، لا بما بناه على فهمه كما بيَّنّاه، فلا يثبت لهذا الباب أصل يسوِّغ للنَّاظر الحكم. والأصل في المهر المال، والأصل عدم صحَّة غيره ما لم يثبته نقلٌ أو قياس، والله أعلم.

وأمَّا قول المصنِّف: روى أصحابنا، وكذلك مثل: روت الشَّافعية، روت الحنفيَّة، فلا يصلح حُجَّة للنَّاظر؛ لأنَّ الرَّاوي غير معيّن، فهو مجهول؛ لأنَّ الأصحاب مثلاً غير منحصرين، فلا يُمكن دعوى رواية كلٍّ واحدٍ، فيصير المعنى: روى بعض أصحابنا، والبعض مجهول، فهي عبارة ساذجة، لا تنفق عند النَّاظر الرَّاعي لحقِّ الرِّواية.

وكذا تفريعه بقوله: قلنا: رواية العدل مقبولة، إذ لا معنى لتعديل غير المعيَّن.

(٤/ ١١١ س١٥) قوله: إذ لم يرضَ بالعتق إلَّا بعوض.

كأنَّهم ألحقوه بالكتابة؛ لأنَّ قوله: «أعتقتك، وجعلت عتقك مهرك» بمنزلة: أعتقتك على عِوَضٍ هو مقدار ما فوته العتق، وهو القيمة، فيتمُّ العتق، ويلزم العوض، وأمَّا الزَّواج، فأمر منفصل بتراض جديدٍ ليحل الوطء.

(٤/ ١١٢ س٤) قوله: والحيلة... إلخ.

يقال: علمُ الله يتعلَّق بما في نفس الأمر، وصحَّة النِّكاح في نفس الأمر مترتب على الحرِّيَّة، والحرِّيَّة مترتِّبة على صحَّة النِّكاح ترتُّب المشروط على الشَّرط، فيكون دوراً، فليتأمَّل.

(٤/ ١١٢ س١٥) قوله: وقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «مَنْ قدَّمَ كفَّاً مِنْ تمرٍ، فقد استحلَّ».

ليس هذا مِنْ روايات الحديث، إنَّما هي: «مَنْ أعطى صداق امرأة»، وكأنَّ المصنِّف لمَّا تأوَّل الحديث ـ فيما مضى ـ على أنَّ المراد به التَّقديم ارتسم ذلك في ذهنه، فظنَّه لفظ الحديث، وإلَّا فما لم يحتج به، بل جعله تأويلاً، وهذا

من أعجب ما وقع، وقد تلقى له أخوات بواسطة ظنٍّ أنَّه رواية بالمعنى، وربما قد نبَّهنا على ذلك، وسبب ذلك التَّساهل، وجمع الهمِّ على نصرة المذهب، وهذا الحديث من رواية جابر، وحديث العشرة الدَّراهم مِنْ روايته، فلو لم يكن على عدم صحَّته دليل إلاَّ هذا، لكفى، مع أنَّ في هذا ضعفاً أيضاً، لكنَّه دون ضعف ذاك.

(٤/ ١١٤ س١٠) قوله: صحَّ العقد والشَّرط لعموم قوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «المؤمنون عند شروطهم».

يعارضه حديث: «ما بال أُناس يشترطون شروطاً ليست في كتاب اللهِ؟ مَنِ اشترط شرطاً ليس في كتاب اللهِ، فليس له، وإنِ اشترط مئة شرطٍ، شرطُ اللهِ أحقُّ وأوثق». وهذا الحديث أخصُّ مِنَ الأوَّل، فيصير معنى الأوَّل عند شروطهم الَّتي في كتاب الله؛ إذ لا عبرة بخلاف ذلك، كما صرَّح به هذا الحديث، مع أنَّه رواه السِّتَّة وأحمد.

وحديث «المؤمنون على شروطهم» ليس بمنزلة هذا، بل فيه ضعف، ومقتضى العقد أن يخرج بها مِنْ بلدها، فإذا شرط لها بلدها أو دارها، لم يلزم الشَّرط. وأمَّا التَّسمية المخيرة، فغير صحيحة.

وأمَّا قول المصنِّف: يُغتَفر في النكاح ما لا يُغتفر في البيع[1].

فيقال له: أَيُغْتَفَرُ في النِّكاح كلُّ أمرٍ أم أُمور مخصوصة؟ ولا بدَّ له مِنَ الجواب بأمور مخصوصة، فيقال له: هل هذا منها، فأين دليله؟ فكأن حاصله دعوى أنَّ هذا التَّخيير يغتفر، ولا يكفي ذلك.

(٤/ ١١٤ س١٣) قوله: فإن شرطت أن لا يطأها، فسد العقد.

الظَّاهر أن يقال: الوطء ممَّا يوجبه العقد، فشرط خلافة لغو، وسواء شرطت هي أو شرط الزَّوج، وليست مثل استثناء البضع؛ إذ ملك بالعقد هنا جميعها، وإنَّما كان التَّصرُّف في أمرٍ متفرِّعٍ على الملك بخلاف استثناء البضع، فلم يملكها جميعاً.

---

(١) ٤/ ١١٤ س١٢.

فصــــل
في الإفضــــاء

(٤/١١٦ س٤) قوله: لا يجتمع حدٌّ ومهر لاختلافهما.

هذا لا يُوجِبُ أن لا يجتمعا، ولا إحالة في وجوب حكمين عن سبب واحدٍ، ثمَّ يعرض لأحدهما مانع دون الآخر، وكذلك قوله: ولأنَّ الزِّنا يسقط به المهر ردّ بنفس المذهب، والإكراه والطَّواعية يمنع اختلاف أحكامهما القياس.

نعم، الصَّحيح في البكر مذهب (ح)؛ لأنَّها جناية، والحدُّ لا يصلحُ لإسقاطها لعدم الدَّليل، ولو زاد على مهر المثل أيضاً؛ إذ الأرش أمرٌ منفصل عن المهر، لا كما قال (ح).

وفي الثَّيِّب مذهب المصنِّف، لا لما اعتلَّ به، بل لعدم الدَّليل على صحَّة مذهب (ش).

(٤/١١٦ س٥) قوله: ولأنَّ الزِّنا يسقط به المهر.

كلام لا معنى تحته؛ لأنَّه لا مهر أصلاً فيهما، لعدم الدَّليل، فما هو الذي سقط؟.

(٤/١١٧ س١٤) قوله: ولقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «بما استحلَّ من فرجها».

وطء الدُّبر لا معنى لاستحلاله؛ إذ لا يحلُّ في الزَّوجة، فلا ينطبق عليه الحديث.

(٤/١١٧ س١٦) قوله: إذ[1] الوطء إصابة في القُبُلِ عرفاً.

هذا صحيح، ولم يدفعه المصنِّف.

---

(١) في «البحر»: لأن.

فصـــل

(٤/ ١١٨ س١٤) قوله: ووزع إمَّا على الرّؤوس، وإمَّا على قدر مهرِ المثل.

لأنَّ المراد أنَّهما وجهان لا التَّخيير، وكونه على الرّؤوس أظهر.

(٤/ ١١٨ س١٦) قوله: قلنا: كغيرها مِنَ القيميَّات.

الظَّاهر أنَّه إنَّما يغتفرُ ما قلَّ تفاوته غالباً، والدَّار يكثر تفاوتها، فالدَّار قد تكون بخمسة دنانير، وبخمسمئة دينار، وأكثر من ذلك. والرُّجوع إلى الوسط لا يقلِّلُ الجهالة تقليلاً يلحقه بالمعلوم، فلا يغتفر إلاَّ ما كان كذلك، والله أعلم.

(٤/ ١١٨ س١٩) قوله: (ش) بل نصف مهر المثل.

في كتب الشَّافعية وغيرهم أنَّها عند (ش) ما يقع عليه الاسم كالنِّكاح عنده غير محدودة قلة وكثرة. قال في «المنهاج»: ويستحبُّ أن لا تنتقص عن ثلاثين درهماً، فإنْ تنازعا، قدَّرها الحاكم. فَنَقْلُ المصنِّف وهمٌ بلا شكٍّ.

وقوله: في دعوى الإجماع نظر؛ إذ قد مرَّ خلاف (ش)[1] مبنيٌّ على ذلك بأنَّ (ش) لا يوجب المتعة أصلاً، بل يوجب نصف مهر المثل، وهو أقبح من الوهم.

والمخالف في وجوب المتعة مالك، وابن أبي ليلى، واللَّيث كما في «الريمي»، وقد حكى الخلاف في «الغيث» على الصَّواب، ثمَّ ذكر عن «الانتصار» أنَّ (ش) إنَّما جعل لها نصف مهر المثل، حيث سُمِّيَ تسمية باطلة، فإمَّا إذا لم يُسَمِّ رأساً، وافقنا.

(٤/ ١٢٠ س٢) قوله: رواياته[2] مضطربة بِهِ.

يعني: قال مَرَّة: عن معقل بن سنان، ومرَّة ابن يسار، ومرَّة بعض أشجع،

---

(١) ٤/ ١١٩ س٥.

(٢) في «البحر»: رواية.

فالبعض قد بيّن بالرِّواية الأُخرى، وأيضاً مع عدالة المرويِّ عنه لا يضر الاختلاف.

قال البيهقيُّ: والرِّوايات كلُّها صحيحة. وقال أبو زرعة: والأصح معقل بن سنان، وهو صحابي مشهور. قال البيهقي: وبعض الرِّوايات ما دلَّ أنَّ جماعة مِنْ أشجع. انتهى.

أقول: لا تنافي ولا مانع مِنْ تعدُّد مَنْ روى عنه، وكلُّهم صحابة، فيزول بذلك أثر الاضطراب، ويزيله أيضاً رجحان إحدى الرِّوايات كما مضى.

وأمَّا قول المتخاصمين: الموت كالدُّخول، وجواب المصنِّف بالفرق، فنقول لهم: إذا جاء نهر الله، بطل نهر مَعْقِل. واللهُ أعلم.

(٤/ ١٢١ س٦) قوله: وإذا عقد النِّكاح فاسداً... إلخ.

إذا زوَّجتِ المرأة نفسها، فهذا - باصطلاحهم - فاسد لتصحيح الحنفيَّة ذلك، ورتَّبوا عليه ما ترى، والنبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قال هذه الصُّورة: «فنِكاحها باطل باطل باطل» ثلاثاً «فإن دخل بها، فلها مهر مثلها بما استحلَّ مِنْ فرجها»، فهذا قول النبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم الذي لا يحتمل، وهذا قول الأصحاب، ونحن نبرأ إلى الله أن نعدل باللهِ أحداً إن كُنَّا مؤمنين.

(٤/ ١٢٣ س٥) قوله: مِنْ قبل أبيها.

هذا عمود ارتفاع المهر وانخفاضه، لكن للبلد أثرٌ واضحٌ، كالبدوية والقروية، وكذلك قد يكون للأمِّ كبنت أَمَةٍ مِنْ أهون الإماء، وبنت شريفة مِنَ النَّسل المكرم، فلا ينبغي الحصر في إحدى الجهات، بل ولسائر المرغبات، وإن كان قد دخل ذلك في قولنا: مثلها، وذلك كأن تكون صَناع اليدين في الأطعمة وغيرها، وإن لم يكن ذلك من توابع النِّكاح ولوازمه.

(٤/ ١٢٣ س١٢) قوله: ففي النَّاس مَنْ لا يفضِّل الحسناء على أُختها الشَّوهاء.

يقال: إن ثبت ذلك عن أحدٍ، لم يصلح عُرفاً يُعتمد؛ إذ العبرة بما يعتبره غالب العقلاء.

(٤/ ١٢٣ س١٤) قوله: وحيث لا قريبة لها مِنْ جهة الأب. . . إلخ.

هذا يبيِّنُ لك صحَّةَ ما قلنا مِنْ جميع الاعتبارات، فمن كانت ذات أبٍ وبلد وأم مرتفعات ليس كمن لا يرتفع إلَّا أبوها، إذ ما أثر وحده أُثر مع غيره مع عدم المضادَّة كبرد الماء وبرد الثَّلج، وحفظ القرآن، وحفظ الصَّنائع.

(٤/ ١٢٤ س١) قوله: كمهر بناته صلَّى الله عليه وآله وسلَّم.

وكـذلـك زوجاته، يعني: عشر الدية، فإنَّها خمسمئة درهم عُشر خمسة آلاف، أو خمسـون دينـاراً عُشر خمسمئة دينار صرف عشرة، لكن يُقال: لم يجعل ذلك أصلاً يرجع إليه في مهور الحرائر اتِّفاقاً، فكيف يعتبرونه في الإماء، والأولى قول (م): بل يمكن معرفة مهر مثلها، إذ لها صفات تزيد في الرَّغبة أو تقلِّلها، فيقال: مثل هٰذه يرغب إليها بكذا، ولا يشترط أن يتقدَّم لها نظير كما قد يعتبر ذٰلك في الحرائر مع قلَّة وقوع نظير.

(٣/ ١٢٤ س٤) قوله: مذرع.

وعليه قوله:

إذا باهـلي تحـتـه حنـظليَّةٌ له ولـدٌ منـهـا، فذاك الـمُـذَرَّعُ[1]

فإنَّ باهلة ـ عندهم ـ أخسُّ نسبٍ، حتَّى قال بعض غُلاة العرب وأجلافهم، وقد رأى في المسجد الحرام رجلاً من نسل ابن قُتيبة، وأعجبـه أبهته وحشمته، فسأله عن نسبه، فقال: نزاريٌّ، فقال: أبعدت، ثمَّ تدرَّج معه إلى أن نزل إلى باهلة، فغضَّ منه، فقيل له: إنَّ هذا أمير ابن أمير إلى خمسة أُمراء، كريم ابن كريم إلى خمسة كُرماء، فقال: أيُّهما أعظم: الإمارة أم النُّبوَّة؟ والله لو كان نبيَّاً مِنْ نبيٍّ إلى خمسة أنبياء، لم يعبأ اللهُ به شيئاً مع هذا النَّسب.

(٤/ ١٢٥ س١١) قوله: ساقطة اتِّفاقاً.

يعني: بين مَنْ مضى ذكره، ولا نرى فرقاً بين الزيادة على المفروض بعد العقد أو معه، وكلٌّ على أصله في اللُّحوق وعدمه، وسيأتي في البيع.

(١) انظر البيت في «اللسان» مادة (ذرع)، وفيه: لها ولدٌ منه.

فصـــل
في تشـــطير المهـــر

(٤/ ١٢٥ س٢٥) قوله: كما لو[1] قال لرقِّه: ابني.

يُقال: لم يقع منه هنا إلاَّ الإقرار بالزِّنا، فإن نزلوه منزلة الإقرار بناء على أنَّه فعل ذلك جاهلاً للتَّحريم، لزم لحوق النَّسب، وإن كان مع العلم بالتَّحريم، لم يكن إقراره دعوة، فكيف يقاس ما لا دعوة فيه على ما فيه دعوة لو كان الأصل صحيحاً.

(٤/ ١٢٦ س١٣) قوله: قلت: فيه نظر.

الظَّاهر أنَّه يريد أنَّ تزويج العبد عيبٌ، ولا بُعْدَ في ذلك لتغيُّر أحواله وصفاته، ونقص منافعه.

(٤/ ١٢٦ س٢٣) قوله: لقوله: ﴿حقًّا على المُحْسِنِين﴾ [البقرة: ٢٣٦].

هذا قول عريق في الظَّاهرية، وألطفت به بعض النساء عند بعض القُضاة وقد ألزم زوجها بما يجب لها، فقالت: ليس لي عليه شيءٌ؛ لأنَّ الله سبحانه يقول: ﴿حقًّا على المحسنين﴾، ﴿حقًّا على المتَّقين﴾، وهو ليس كذلك.

(٤/ ١٢٧ س١٠) قوله: وقيل: إلى الأجنبيِّ.

هذا أظهر كما لو توهَّم دَيْناً على زيد، فقضاه، ثمَّ انكشف عدمه، لكن الأظهر عدم صحَّة الفرض.

---

(١) في «البحر»: كلو.

بـــاب
اختلاف الزَّوجين

(٤/ ١٢٨ س١٤) قوله: فالزَّوج أجنبيٌّ.

الظَّاهر أنَّ الدَّعوى تصحُّ على الزَّوج وعلى الزَّوجة؛ إذ لكلٍّ منهما حقٌّ لا يسقطه إقرار الآخر، ولا يثبت عليه حق كذلك بإقرار أيِّهما أو نُكوله.

والحـاصل أنَّ يد الزوج ثابتة على حقوقه المتعلِّقة بالزَّوجية، ويد المرأة ـ كذلك ـ ثابتة على نفسها وحقوقها، فكيف تُنزع يدٌ بدون خصام وحكم؟.

(٤/ ١٢٨ س١٧) قوله: (م) يرجح الأبعد.

عجب كيف يرجِّح ما تصادق الخصمان على أنَّ حكمه قد زال وتضمَّن اختـلافهمـا في بقـاء الأقرب الاختلاف هل رجع حكم الأبعد، فالأصل بقاء الأقرب وعدم رجوع الأبعد، وكانَ (م) يقول: وقع لنا الشَّكُّ في الأقرب، وقد كان البعيد متيقِّناً، فنقول له: نعم، كان فيما مضى متيقِّناً، وزال ذلك اليقين الآن لحصول الشَّكِّ في مقابله، فإنَّ الشكَّ في أحد المتقابلين يوجب الشَّكَّ في الآخـر، وقـد مضى لنـا تحقيق ذلـك في الـطهـارة، وهو هنا أوضح لتصادق المتخاصمين أنَّ حكم الأصل الأوَّل الذي كان لم يستمر إلى الآن، بل قد زال، وإنَّما ادَّعى أحدهما عودة بدعوى زوال مقابله، وهذا في شأن المتداعيين؛ لأنَّ صاحب الأصل القريب مُدَّعىً عليه، وصاحب البعيد مُدَّعي.

أمَّـا إذا تعارض على النَّاظر الأدلَّة، فإنَّه بصيرورته شاكَّاً في الأقرب يلزم الشكُّ في الأبعد، ولا يصحُّ الحكم مع الشكِّ؛ لأنَّه يكون حُكماً بلا علمٍ ولا ظنٍّ.

وقد حقَّقنا ذلك في بحث الاستصحاب في «الأصول»، وفي مواضع أُخرى، فأتقن وجه فرقنا بين البابين بأن المعتبر في المناظرة الدَّعوى والبيِّنة، وفي النَّظر اقتضاء الدَّليل علماً أو ظنّاً، فمع عدمهما يلزم النَّاظر الوقوف، وأما في المناظرة، فيلزم تقرير المُدَّعى عليه، والله الهادي إلى سواء السَّبيل.

(٤/ ١٢٩ س٧) قوله: فالأحوط العمل به.

إن أراد الأحوط للزوجين، فلا شكَّ في ذلك، وإن أراد أن يحكم به الحاكم، فلا، فإنَّ الأحوط له ترك الحكم بغير برهان، إذ لا يحكم بظنٍّ لم يكن عن دليل شرعيٍّ كالشَّهادة في بابها، وخبر العدل في بابه، وهذا المقام مقام الشَّهادة، فلا عبرة بظن لم يكن عنها.

ومثال ما قلنا: دعوى عليٍّ كرَّم الله وجهه على اليهوديِّ، فإنَّه يرجح قول علي على كل مؤمن، بل كل عاقل استعمل عقله، ولم يعمل بذلك شريح، بل طلب منه الشَّهادة، وصوَّبه عليٌّ.

(٤/ ١٢٩ س١٢) قوله: الأقرب قول الحدَّاد، إذ دعواها لغير مدَّعٍ.

يقال: لم تقبل دعواها وبيِّنتها لكونها دعوى لعمرو، بل لأنَّها تضمن نفي زوجية زيد المدَّعى ومعارضة بيِّنته بيِّنته كمن ادَّعى أنَّه حَجَّ، وبيَّن خصمه أنَّه كان يوم عرفة ببغداد، أو ضحَّى بالبصرة.

(٤/ ١٣٠ س١٦) قوله: في عبد معين مِنْ ذوي رحم لها.

عن الفقيه (ف): القياس أنَّها لا تستحقُّ شيئاً؛ لأنَّ عندها أنَّ الذي ادَّعته قد عتق عليها، وهي لا تستحقُّ سواه.

بـــاب
أنكحـــة الممـــاليك

(٤/ ١٣٣ س٩) قوله: ويصح إجبار العبد.

ليس الآية الَّتي احتجَّ بها بيِّنة في الإجبار، إذ المراد أنَّه يأمرهم أن يرفقوا بهم في الإعفاف، وهو أيضاً أمر إرشاد، فالإجبار على ما ليس بواجب غير لازم، فكما لا يقتضي الأمر بإطعام المسكين أن تجبره، كذلك هذا، فالظَّاهر قول (م ش) لعدم الدَّليل على خلافه.

(٤/ ١٣٤ س٢) قوله: لما اعتبر إذن السَّيِّد، كان العبد كالوكيل له.

هذا ممنوع، وإنَّما أسقط السَّيِّد حقَّه من حجر العبد، فلا وجه لجعله على السَّيِّد، ولا في كسبه أيضاً؛ إذ الكسبُ حقٌّ للسَّيِّد، فما بقي إلَّا أن يتعلَّق بذمَّته كدين المعاملة، لا برقبته؛ إذ ليس بجناية.

(٤/ ١٣٤ س٤) قوله: ونفقتها على سيِّده.

ينبغي للشَّافعي أن يقول في كسبه كما قال في المهر، ولعلَّه يفرق بأنَّ النَّفقة لا تتأخر في العادة، فكأنَّ السَّيِّد التزم بها حين أذن في العقد، وهذا يجيء لمن قال بذمَّته في المهر، وعلى السَّيِّد في النَّفقة أن يجمع بينهما أحد، ولم يذكر ذلك المصنِّف لأحدٍ.

فصــــل
في نكاح الإماء

(٤/ ١٣٤ س١٧) قوله: كَلَوْ حملت، فأعتق الحمل.

هذا قياس لمعـدوم لا يثبت له حكم بحال على موجود يثبت له كثير من الأحكام، كضمان الجناية عليه، وإنِ انتفى عنه بعضها كصحَّة البيع.

(٤/ ١٣٥ س١٣) قوله: إذ لا يستبرىءُ مِنْ مائه.

يُقـال: قد يتعلَّق بذلـك حكم، وهـو أنَّه يحتمل أنَّ الحمل متقدِّمٌ على الشِّراء، فيكون عبداً، أو متأخِّراً، فيكون حرَّاً. وأيضاً إن كان متقدِّماً وعتق بملك المشتري، كان له أحكام كالولاء، وجرُّ الولاء، وإن كانت حرِّيَّته أصليَّة، لم تثبت تلك الأحكام.

(٤/ ١٣٥ س١٤) قوله: صارت أُمَّ ولدٍ بما قد ولدت.

هذا هو الظَّاهر؛ لأنَّ الأدلَّة تناولت أُمَّ ولده على الإطلاق، إلَّا أنَّ العرف العامَّ يخصِّصه بمن علقت في ملكه. ألا ترى أنَّ الحرَّة لا يشملها اللَّفظ عرفاً، وإن شملهـا بحسب الـوضع الأصلي، فالزَّوجة الأَمَة أقرب إليها، وإن فرض احتمال الأمرين، لم تقم حجة للإثبات، والنَّفي بقاء على الأصل.

(٤/ ١٣٥ س١٨) قوله: (٣دصا).

ليس في «الغيث» ذكر الصَّادق، ولا وجدنا نسبته إليه، فلتُبْحَث نُسَخُ «البحر»[1].

(٤/ ١٣٥ س١٩) قوله: لعموم: ﴿أو ما مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النِّساء: ٣].

هذا الإطلاق مقيَّدٌ بقوله تعالى: ﴿وأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣] كما قُيِّد بنكاح الأمَّهات وغيرهنَّ مِنَ النَّسب والرِّضاع.

---

(١) لم يرد ذكر الصادق في هذه النسخة أيضاً، ولعله زيادة في نسخة مصنِّف «المنار» فقط.

فصــــل في الاستبراء

(٤/ ١٣٨ س٤) قوله: فقيست سائر التملكات، وقال أخيراً: لنا قول عليٍّ: مَنِ اشترى جارية، فلا يقربها حتى تستبرىء[1] بحيضة.

فأمَّا قول علي، فممَّا قد شكينا إليك مراراً مِنْ أنَّهم يحتجُّون به وبقول عمر ـ مثلاً ـ في مطارح الأنظار ومواقع الاختلاف، ويجعلونه توقيفاً، ويحتجُّون بأنَّه لم يظهر خلافه.

هذا من حيث يكون الغرض تقويم المذهب، فإذا كان للمخالف، قالوا اجتهادٌ، فلا يلزمنا. وقالوا أيضاً لا يلزم النَّكير في الاجتهاديَّات، وأمَّا القياس، فقد جعلوا العِلَّة طرد الملك وتجدّده، ليعمَّ الصغيرة وغيرها ممَّن علم براءة رحمها. والحق أنَّ العلَّة معلومة أنَّها مظنَّة براءة الرَّحم، وإنَّما يكون ذلك فيمن يجوز حملها، فيقاس على المسبيَّة مَنْ يجوز حملها، كما أنَّ الأصل كذلك ـ أعني: المسبيَّة ـ فإنَّ الروايات لم تتناول غير المجوّز حملها، وما أُطلق فقد بيَّنه التَّصريح في الرِّوايات الأُخر.

أخرج ابن أبي شيبة، والدارمي، وأبو داود، والطَّبراني، وابن منيع، والبغوي، والباوردي، وابن قانع، والبيهقي، والضِّياء المقدسي مِنْ حديث رويفع بن ثابت: «مَنْ كان يؤمن بالله واليوم الآخر، فلا يسقي ماءه زرع غيره، ولا ينكح ثيِّباً من السَّبايا حتَّى يستبرئها»... الحديث، وفي لفظ لأحمد والطحاوي: «لا ينكح ثيباً من السبايا حتى تحيض».

وفيه خروج البكر بالمفهوم، أو بالبقاء على الأصل، وهو الخلوُّ عن الحكم.

وكذلك رواية أخرجها أحمد، وأبو داود، والحاكم مِنْ حديث أبي سعيد الخدري أنَّ النبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قال في سبايا أوطاس: «لا تُوطَأُ حاملٌ حتى تضع، ولا حائل حتَّى تحيض حيضة». وفي رواية: «حتى تستبرئها».

---

(١) في «البحر»: يستبرئها.

ولا معنى لاستبراء مَنْ عُلِمَ براءة رحمها، ولا انتظار حيض مَنْ لا تحيض، وهم جعلوا استبراء مَنْ لا تحيض بشهر قياساً على العدَّة.

والحكمة في الموضعين متفاوتة، ففي باب الاستبراء الغرض ما أفاده لفظه، وهو العلم بالبراءة، وفي العدَّة ذلك مع عدة أحكام، ولو كان الغرض بالعدَّة البراءة فقط، لما زِيدَ عليها؛ لأنَّ الشَّيءَ الواحد لا يكون معروفاً في محلٍّ دون غيره، فمنها جواز المصالحة، ولذا شُرعت الرَّجعة، وقال تعالى: **﴿لعلَّ الله يُحْدِثُ بَعْدَ ذلِكَ أمراً﴾** [الطلاق: ١]. واحتجت فاطمة بنت قيس على عدم وجوب النَّفقة والسُّكنى للبائنة بذلك، ومنها وجوب النَّفقة والسُّكنى للرَّجعيَّة، وغير ذلك. ومِنْ محاسنها: حشمة الزَّوجين عن الابتذال بسرعة الانتقال إلى زوج آخر.

فالحاصل أنَّ لفظ حامل وذات حيض يشمل المسبيَّة وغيرها باللَّفظ، وما وقع من التَّصريح بالسَّبي في كثيرٍ مِنَ الرِّوايات، فلأجل أنَّه السَّبب الواقع، والأوصاف التي كذلك في حكم الملغاة، فيعمُّ كلَّ مَنْ جوَّز عدم خلوِّ رحمها، حتَّى مِنَ الزِّنا. وعلى هذا فتكفي حيضة عند البائع أو المشتري، وأمَّا الوجوب، فعلى المشتري، ونحوه مِنْ حيث إنَّه ممنوع مِنَ الوطء مع تجويز أن يسقي زرع غيره كما أشار إليه الحديث المتقدِّم. ومَنْ جعل ذلك مِنْ باب القياس، تناول ما شملته العلَّة فقط، وهو ما ذكرنا.

ويدلُّ على ما ذكرنا مِنْ أنَّ المعتبر معرفة خلوِّ الرَّحم، وأنَّه لا يلزم أن يكون الاستبراء بعد التَّملُّك، أو أنَّ البكر لا تُستَبْرأ: ما أخرجه أحمد والبخاري مِنْ حديث بُريدة، قال: بعث رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم عليّاً إلى خالد ـ يعني: إلى اليمن ـ ليقبض الخمس، فاصطفى عليٌّ منه سبية، فأصبح وقد اغتسل، فقلت لخالد: ألا ترى إلى هذا؟ وكنتُ أبغضُ عليّاً، فلمَّا قدمنا على النبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، ذكرت ذلك له، فقال: «يا بُريدة، أتبغضُ عليّاً»؟ فقلت: نعم، فقال: «لا تبغضه، فإنَّ له في الخمس أكثر مِنْ ذلك».

وفي رواية قال: أبغضتُ عليّاً بُغضاً لم أبغضه أحداً، وأحببتُ رجلاً مِنْ قريشٍ لم أُحبّه إلاَّ على بُغضه عليّاً. قال: فبعث ذلك الرَّجل على خيل،

فصحبته، فأصبنا سبياً. قال: فكتب إلى رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: ابعث إلينا مَنْ يخمِّسه. قال: فبعث إلينا عليّاً، وفي السَّبي وصيفةٌ هي مِنْ أفضل السَّبي. قال: فخمس وقسم، فخرج ورأسه يقطر، فقلنا: يا أبا الحسن، ما هذا؟ قال: ألم تروا الوصيفة الَّتي كانت في السَّبي، فإنِّي قسمت وخمست، فصارت في الخمس، ثمَّ صارت في أهل بيت النبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، ثمَّ صارت في آل عليٍّ، فوقعت بها. فكتب الرَّجل إلى نبيِّ الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فقلت: ابعثني، فبعثني مُصَدِّقاً، فجعلت أقرأ الكتاب، وأقول: صدق. قال: فأمسك بيدي والكتاب، وقال: «أتبغض عليّاً»؟ قلت: نعم. قال: «فلا تبغضه، وإن كنت تحبُّه، فازْدَدْ لَهُ حُبّاً، فوالذي نفس محمَّدٍ بيده لنصيب آل عليٍّ في الخمس أفضل مِنْ وصيفة». قال: فما كان مِنَ النَّاس أحدٌ بعد قول النبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم أحبَّ إليَّ مِنْ عليٍّ.

فهذه الوصيفة إمَّا أن تكون بكْراً وإمَّا ثيِّباً، فيحتمل أنَّها بكر، وأنَّ عليّاً لم ير استبراءها كما قال ابن عمر: لا تُستبرَأ العذراء. وقد حمله على ذلك ابن تيمية في «المنتقى».

ويشهد له رواية «مَنْ كان يؤمن بالله واليوم الآخر، فلا ينكحنَّ ثيِّباً مِنَ السَّبايا»، وهي في رواية حديث رويفع، وقد مضى.

وإن كانت تلك الوصيفة ثيِّباً، فقد استغنى عليٌّ بما مضى لها مِنَ المدَّة بعد السَّبي قبل القسمة ريثما كتب خالد إلى النبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم مِنَ اليمن إلى المدينة، ورجع له الجواب.

فإن قلت: كما أنَّ تعليلهم بطرد الملك مجرَّد دعوى للعليَّة بغير دليل، فهذه العلَّة التي ذكرت منتقضة بالنِّكاح؛ إذ لم يشرع له الاستبراء.

قلت: بل شرع ذلك فيه فيمن كان مظنَّة اشتغال الرَّحم ـ وهو المزوَّجة ـ وطرد في مثل الصَّغيرة، وزِيدَ في مدَّة الاستبراء لحكم آخر كما ذكرنا آنفاً، وأمَّا غير المزوَّجة، فلأنَّها ليست مظنَّة لذلك، وإن جاز تجويزاً بعيداً جدّاً لا يعتدُّ بمثله، ولذا تُستبرأ الأَمَةُ للنِّكاح، لأنَّها قبله جائز وطؤها بالملك.

فإن قلت: فالمملوكة الَّتي ليست بسبيَّة، ولا تحت مَنْ يَطَأُ كَمَنْ يملكها امرأة.

قلت: هذه وشبهها ينازع في وجوب استبرائها المنازع لظنِّ انتفاء الحمل، مع أنَّه الأصل، فيجتمع الأصل والظَّاهر ويتعاضدان، وكذلك مَنْ تعدَّد بيعها في مجلس واحد ونحو ذلك، لانتفاء المظنَّة حينئذٍ، فلو بيعت عشرة بيوع في مجلسٍ واحدٍ، لم يخلُ ذلك بالبيع، ووجب استبراء واحد على مريد وطئها فقط.

(٤/ ١٣٨ س٩) قوله: (ح) يستحبُّ فقط.

هذا هو الصَّواب لضعف القياس الذي ذكروه لعدم البرهان، على أنَّ العلَّة لوجوب العدَّة كونه كان وطؤها جائزاً مملوكاً، بل لمعرفة براءة الرَّحم، فيمتنع وطؤها قبل الاستبراء. وهذا إنَّما يتحقَّق في حقِّ المشتري، أمَّا البائع الذي كان يطؤها، فيتأكَّد في حقِّه، ولا يجب، ويغني حينئذٍ عن استبراء المشتري، وهو قول مالك.

وقول المصنِّف: قلت: «أمَّا الحامل والمعتدَّة والمزوَّجة، فلا استبراء لبيعهنَّ اتِّفاقاً لعدم الموجب[1] له[2]» إقرارٌ بما ذكرنا أنَّ الحكم دائرٌ على عدم البراءة، لا على طرو الملك.

(٤/ ١٣٨ س١٢) قوله: ولو لمعتق[3].

فصله مِنَ الكلام؛ لأنَّ الاستبراء هو الذي كان قبل العتق، وكأنَّ غرضه الإشارة إلى الخلاف فقط.

(٤/ ١٣٩ س٣) قوله: وقياسها على الحيض والنِّفاس أقرب.

الغرض مِنَ العقد أثره، وهو ملك الوطء، فالذي يعقد على الحائض

---

(١) في «البحر»: إذ لا موجب له.

(٢) ٤/ ١٣٨ س٩.

(٣) في «البحر»: للمعتق.

والنفساء يملكه، وإنَّما منع منه مانع خارجي، ككونهما في المسجد، ولذا يجامع الحيض النكاح فيمن تقدَّم نكاحها، فقياس الاستبراء على ما اتَّحدت علَّتهما أولى، وهو معرفة براءة الرَّحم، فالظَّاهر قول (ش)، والله أعلم.

(٤/ ١٣٩ س٩) قوله: فسد البيع للإجماع على وجوبه.

لا يلزم مِنْ وجوبه عدم صحَّة البيع. وما الدَّليل على ذلك؟ والظَّاهر أنَّ النبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم اشترى صفيَّة ممَّن وقعت في سهمه ـ وهو دحية الكلبي ـ قبل الاستبراء، وقضى كتابة جويرية، وقد كاتبها ثابت بن قيس بن شماس قبل الاستبراء، يُعرف ذلك من سياق السِّيَر.

(٤/ ١٣٩ س١٥) قوله: قلنا: الاستبراء أضعف.

هذا مناقضٌ لقياس الاستبراء على العدَّة للمخالفة في الحكم بلا فاصل، فإن كان لما ذكر مِنْ أنَّه اكتفى بمعرفة براءة الرَّحم، فهو رجوع عن القياس رأساً، واعتصام بما ذكرنا مِنْ أنَّ المعتبر في الاستبراء معرفة براءة الرَّحم فقط.

(٤/ ١٤٠ س١) قوله: قلت: وفيه نظر.

كأنَّه يريد أنَّ المنع مِنْ وطء الحامل؛ لأنَّه يسقي زرع غيره، وسائر الاستمتاعات ليست كذلك، بمعنى أنَّ الوطء في الحامل أغلظ مِنَ الوطء في غيرها، فلا يلزم من إلحاق سائر الاستمتاع بالوطء في الحامل إلحاق الاستمتاع بالوطء في غيرها؛ لأنَّه من قِياس الأخفِّ على الأغلظ هذا بناء على قول المصنِّف: إنَّهم يوافقون في منع الاستمتاع في الحامل؛ لأنِّي ما رأيته في غير «البحر»، والأظهر في وجه النَّظر أنَّ هذا مِنْ قياس الأخفِّ على الأغلظ، والأعمّ على الأخصِّ، كما قاسوا كل استعمال على الشُّرب والأكل في آنية الذَّهب والفضة، وهنا قاسوا الاستمتاع ـ مطلقاً ـ على الوطء.

(٤/ ١٤٠ س١١) قوله: يحرُم وطء الأَمَةِ الحربيَّة.

لم يذكر المصنِّف في ذلك خلافاً، وذكر ابن القيِّم الخلاف في ذلك، واحتج لجوازه بأنَّه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قال في سبايا أوطاس: «لا تُوطَأ

حامل حتَّى تضع، ولا ذات حيض حتَّى تحيض حيضة»، ولم يقل: حتَّى تُسلم، وكُنَّ أُلوفاً، وفي النَّاس حديثو عهد بالإسلام لا يعلمون حكم هذه المسألة، والبيان لا يقصر عن وقت الحاجة، ولم يُكرهن على الإسلام، ولا كان فيهنَّ مِنَ الرَّغبة فيه ما يبادرن إليه، وكذلك في سائر الغزوات عهده وبعده، كتابيات كنَّ أو وثنيَّات، كأوطاس، وبني المصطلق، وغير ذلك. وكذلك درج الصَّحابة في فتوحاتهم. هٰذا مأخوذ مِنْ كلامه في «زاد المعاد». والله أعلم.

والمسألة مِنْ نمط استبراء الصَّغيرة، وقد عرفت الكلام فيها.

(٤/ ١٤٠ س٣) قوله: قلت: معارض بعموم الآية.

بل نمنع دلالة الخبر على منع ما عدا الوطء.

فصـــل
في استباحـــة الوطء

(٤/ ١٤٠ س٢١) قوله: فإن اختلف الشَّريكان المدَّعيان في الحريَّة والرِّقِّ... إلخ.

لا يتبيَّن لي مِنْ أي أنواع الاستدلال هذا التَّرجيح. فإن قيل: مِنْ حيث إنَّ الواجب رعاية مصلحة، قلنا: رعاية مصلحته بسقوط حقِّ أحد المتداعيين يحتاج إلى دليل، ولو كان هذا يكفي، لمَا خيَّر صلَّى الله عليه وآله وسلَّم الصَّبيَّ بين أبيه وأمِّه، فإن نظره، وكان أصحَّ من نظر الصبيِّ، حتَّى إنَّه خيَّر صبياً، وقد علم أنَّ الخير له في الكون مع أبيه المسلم، فلمَّا هشَّ الصَّبيُّ إلى أُمِّه، قال صلَّى الله عليه وآلـه وسلَّم: «اللَّهم اهده»، فرجع إلى أبيه، فما أرى هذا التَّرجيح المجرَّد إلَّا مِنَ المصالح المرسلة.

بـــاب الفراش

(٤/ ١٤١ س٩) قوله: أي: متى ثبت الفراش.

سبب الحديث أنَّ عتبة بن أبي وقَّاص ادَّعى أنَّه زنى بمملوكة زمعة، فيلحق به الولد بزعمه، وعبد بن زمعة قال: وُلِدَ على فراش أبي، فكأنَّه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قال: الولد لك يا صاحب الفراش، وليس لك أيُّها الزَّاني، بل الحجر فيه كناية عن الخَيْبَةِ، ويحتمل الرَّجم، والأوَّل أظهر لعمومه لكلِّ زانٍ، ولاقتضاء المقام ونظم الكلام، والله أعلم.

(٤/ ١٤٢ س١٢) قوله: قلنا: إذا كان حاضراً، فالوطء ممكن.

الحضور أعمُّ مِنْ أن يمكن معه الوطء أوَّلاً، فالوجه أن يقال: الحضور إن أمكن معه الوطء، فهو قولنا، وإن لم يمكن، فلا نسلم أنَّ للحضور أثراً بدون الإمكان، فلا أثر لوصف الحضور، بل للإمكان فقط، ودعوى الإجماع، بل مطلق الصِّحَّة ممنوعة بدون ما ذكرنا.

وقد ذكر ابن القيِّم رواية في مذهب أحمد، واختاره هو، وحكاه عن شيخه ابن تيمية أنَّه لا بدَّ مِنْ تحقُّقِ الدُّخول.

وهذا هو المتيقَّن، ومِنْ أين لنا الحكم بالدُّخول بمجرَّد الإمكان، فإنَّ غايته أنَّه مشكوك فيه، ونحن متعبِّدون في جميع الأحكام بعلم أو بظنٍّ، والممكن أعمُّ منَ المظنون، والعجب مِنْ تطبيق الجمهور على الحكم مع الشَّكِّ.

(٤/ ١٤٣ س١٥) قوله: ومَنْ حاضت بعد الطَّلاق ثلاث حيض إلى قوله: قلت: وفيه نظر.

وجهه أنَّ الخصم يقول: يعمل على الظَّاهر مِنْ عدم الحمل، فإذا ظهر،

عملنا به، ولا يضرُّنا الحيض؛ لأنَّه يجامعه عندنا.

(٤/ ١٤٤ س٦) قوله: قلنا: قول عليٍّ وأمِّ سلمة أرجح.

إن كان مجرَّد قول صحابي، فليس بحجَّة في الجميع، ودعوى التَّوقيف لا يختصُّ إحدى الجهتين، بل إن ساغت في إحداهما، ساغت في الأُخرى، ثمَّ المرويُّ عن عائشة أنَّ المرأة لا تزيد على تسعة أشهر ظـل مغـزل، لا ما ذكر هنا، فيكون كقول (ي م ط)، وهو أعدل الأقوال، ولا عبرة بما جاء نادراً، ولا حدَّ أيضاً للنَّوادر، إنَّما يُعتبر فيها الإمكان، ولا يُدار عليها الحكم.

(٤/ ١٤٤ س٦) قوله: ولا يثبت النَّسب بالقافة.

إذا بطل دليل الشَّافعي ـ وهو حديث المدلجي ـ بطلت القافة؛ لأنَّ مدَّعيها مدَّع، فعليه البرهان، لا على المنكِر.

والحاصل أنَّ محل النِّزاع: هل القيافة دليل شرعي أم هل خلق الولد من ماء الرَّجل؟ والذي يزعمه القائف إنَّما هو الآخَر، فاستبشاره صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بقول مُجزز المُدلجي إنَّما كان لأنَّه نقض على مَنْ ظنَّ أنَّ أُسامة ليس مِنْ ماءِ زيد لاختلاف ألوانهما، لا أنَّهم يزعمون أنَّ نسبه لم يثبت بطريق شرعيٍّ، إذ ليس ذلك مِنْ شأنهم ولا مِنْ دعاويهم.

وقد قال صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في ولد الملاعنة: «إن جاءت به علىٰ وصف كذا وكذا، فهو لمن رُمِيَ به، وإن جاءت به على وصف كذا وكذا، فهو لفلان» ـ يعني: لمن نفاه باللِّعان، فجاءت به على الوصف المكروه، فقال: «لولا الأَيْمان، لكان لي ولها شأن».

وكذلك ولد زمعة رأى صلَّى الله عليه وآله وسلَّم شبهه بعتبة حتَّى أمر سودة أن تحتجب منه، ثمَّ قال: «الولد للفراش، وللعاهر الحجر».

وإنَّما أمر صلَّى الله عليه وآله وسلَّم سودة أن تحتجب منه؛ لأنَّ الشبهة فيه نوع دلالة على أنَّه من ماءِ مَنْ أشبهه، لكن لم يعتبر الحكم هذا الدَّليل مثبتاً للحكم، ولذا قال في ولد الملاعنة: «فهو لمن رميت به»، ولم يعتبر بذلك.

ونحنُ لا ننكر دلالة الشبه أصالة، لكنّا ننكر استقلاله بإثبات الحكم، وذلك لا يبطل ببطلان حسن العمل به، بل باب الاحتياط كلّه هكذا، والله أعلم.

ومِنَ الأدلّة على نفيها: حديث زيد بن أرقم: أُتي عليٌّ وهو باليمن في ثلاثة وقعوا على امرأة في طهر واحد، فسأل اثنين، فقال: أتُقِرّان لهذا بالولد؟ قالا: لا، فجعل كلّما سأل اثنين: أتُقِرّان لهذا بالولد؟ قالا: لا، فأقرع بينهم، فألحق الولد بالذي أصابته القرعة، وجعل عليه ثلثي الدِّية، فذكر ذلك للنبيِّ صلّى الله عليه وآله وسلّم، فضحك حتّى بدت نواجذه.

ففي هذا الحديث إثبات القرعة طريقاً شرعياً، وبطلان القافة، وذلك لأنَّ القُرعة لا يُعمل بها إلّا بعد انسداد كلِّ طريق؛ لأنَّ القرعة لا تدلُّ على ما في نفس الأمر، إنّما هي ملاذ ومخلص عند الحيرة، فلو كانت القيافة معتبرة، لقدّمها عليٌّ عليه السّلام على القرعة، وقد قرّر حكمه النبيُّ صلّى الله عليه وآله وسلّم، وأُعجب به، واستبشره.

(٤/ ١٤٥ س١) قوله: إذ لو لم تعتبر الدّعوة.

هذا الإلزام غير لازم؛ لأنَّ ثبوت العدّة الكاملة لم يكن لكمال الفراش، بل لمعرفة خلوِّ الرَّحم، ولِحِكَمٍ أُخَرَ قد ذكرناها، فهذا قياسٌ ساقطٌ مجرَّد تخمين للجامع.

وحجّة مَنْ لم يشترط الدّعوة واضحة، وتأويل المصنِّف لقوله صلّى الله عليه وآله وسلّم: «هو لك» إنّه ملك تعسّف شديد.

أمّا أوّلاً، فلأنّه لم يتّحد محلّ النِّزاع حينئذٍ، ولا منافاة بين ملك ابن زمعة له، ولحوق نسبه بعتبة.

وأمّا ثانياً، فلأنّه صريح في رواية الحديث، حيث قال عبد: هو أخي، وابنُ وليدة أبي، ولد على فراشه. ولم ينكر صلّى الله عليه وآله وسلّم شيئاً مِنَ الألفاظ الثّلاثة، بل في رواية أبي داود، ورواية للبخاري: «هو أخوك يا عبد».

وأمَّا ثالثاً، فلأنَّ قوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «الولد للفراش، وللعاهر الحجر» بَيْنَهُ وبين كون الحكم بالملك لعبد ما بين الضب والنُّون، وحاشا البيان العربي ـ فضلاً عن النَّبوي ـ عن مثل ذلك.

فمشترط الدَّعوة مدَّعٍ لم يأت ببرهان، ومنكرها لا يلزمه البرهان، ولكنَّه تبرع به، ففاز بالحكم المؤكَّد بالتِّبيان، وكان يلزمهم ما حُكِيَ عن النَّاصر لزوم الدَّعوة لكلِّ ولد، فلا يثبت للأمَةِ فراش أبداً، فاشتراط الدَّعوة في واحد تحكُّمٌ.

ولقد بلغني عن بعض جهلة أشراف مكَّة ممَّن يزعم التَّفقُّه أنَّه كان يقول: أنت في سعة، إن شئت ادَّعيت ولدك مِنَ الأمة، وإن شئت فلا تدَّعيه.

ويحكى شائعاً أنَّ منهم مَنْ يقع على جارية أخته أو أُمه أو زوجته، ثمَّ يقول: وَلَدُ فلانة منِّي، فتقول: نعم، وتهبها له، فيصيِّره ولداً، فهذا نسبه خارج وقد أدخل، وذاك عكسه، واجترؤوا على أعظم من ذلك.

هاهنا قبيلة مهتوكة يسمون هتيماً، يجاهرون بالفُحش، ولا يرون بذلك بأساً، فيجيء المتديِّن مِنَ الأشراف، فيعقد على إحداهنَّ، ولكن يجحد ولدها خشية أن يُعَيَّر بكونه ابن هتيميَّة، فيفرُّ مِنَ الزِّنا إلى ما هو أعظم منه.

وذكر مثل هذا من باب النَّهي عن المنكر بالقلب واللِّسان لمن عجز أن يدفع المنكر بالسَّيف والسِّنان، والله المستعان.

وتجد مَنْ يقف على هذا منهم يرم أنفه ليضم الطُّغيان إلى الطُّغيان، ويندُّ عن مقتضى الإيمان.

(٤/ ١٤٥ س١٤) قوله: إذ هو الظَّاهر حينئذٍ.

يقال: بل الظَّاهر ـ على مقتضى كلامهم ـ أنَّه ملك للمشتري، لإمكانه منه، فيقضى به للماء الجديد، وغايته كأَمَتِهِ الَّتي بلغت عنده وجاءت بولدٍ لستَّة أشهر، ولم يدَّعه، فليتأمَّل.

بـــاب
أنكحـــة الكُفَّـــار

(٤/ ١٤٧ س١١) قوله: (ط) فيجب إبطالها وإن لم يترافعوا إلينا.

ما لا نقرُّ المسلم عليه مِنَ المنكر، لا نقرُّ الذِّمِّيَّ ما لم يدل على تقريرهم عليه دليل، والأصل عدم جواز تقريرهم على باطل.

(٤/ ١٤٨ س٤) قوله: إنَّما هو بعقد جديد لبطلان أصل العقد.

هذا خلاف الظَّاهر، ولا مانع مِنْ تقريرهم على أنكحتهم بدون بحث عن كيفيَّة وقوعها، وما ظهر لنا مِنَ المخالفة رفعْنَاه، كالجمع بين الأُختين، والزيادة على الأربع. والظَّاهر أيضاً المفارقة بلا طلاق.

كتـــاب الطَّـــلاق

(٤/١٥٥ س١٠) قوله: ولا يفتقر الصَّريح إلى النِّيَّة.

المتكلِّم العالم بالوضع إمَّا أن يريد المعنى الموضوع له اللَّفظ أوْ لا، إن لم يُرِدْهُ أصلاً، كان مِنْ قبيل كلام السَّاهي، وإن أراده: فإمَّا أن يريد حصول معناه أوْ لا، إن لم يُرِدْ، فهو لاعبٌ، وقد قال صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «ثلاثٌ لا يجوز اللَّعبُ فيهنَّ»، وقال صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «ثلاثٌ جِدُّهنَّ جدٌّ وهزلهنَّ جدٌّ»، وعدَّ منهنَّ الطَّلاق.

وإن أراد حصول معناه، فهذا لا خلاف فيه، والخلاف في الذي قبله، فتحرير صورة الخلاف: هل يعتبر طلاق الهازل؟ هكذا يتلفَّق تصوير هذا الكلام.

أمَّا إذا نطق بالكلام بـلا إرادة معنى أصلاً، فلا ينبغي أن يعتبره عاقل، ولذا لو أطلق العجمي لفظ التَّطليق وهو لا يعرفه، لم يكن طلاقاً عند أحـد، كما قالوا: لو طلق العربي بالعجميَّة، فلا يُعْتَدُّ به إلَّا إذا عرف معناه. والذي لم يلحظ المعنى قطُّ مساوٍ لمن يجهله؛ إذ لا أثر للمعرفة ما لم يلحظ ما بين اللَّفظ والمعنى عند الاستعمال، ولا يسع عقلي حمل كلامهم على ظاهره، ومَنْ زعم أنَّه فهمه، فإنَّما استغنى باللَّفظ بدون المعنى كأصل المسألة.

(٤/ ١٥٥ س١٦) قوله: قلنا: محتمل لغير الطَّلاق.

الاستعمـال القـرآني: ﴿سرِّحوهنَّ﴾، ﴿فارقوهنَّ﴾، ﴿طلِّقوهنَّ﴾، فهو ظاهرٌ فيهنَّ على السَّواء، والاحتمال البعيد حاصل في الكلِّ، فالظَّاهر قول (ش).

(٤/ ١٥٦ س١٢) قوله: وإن لم يكن قد أوقعه، وقع في الحال باطناً لا ظاهراً.

يُنظر في صحَّة النُّسخة، فإنَّ الأنسب: ظاهراً لا باطناً، أي: نؤاخذه بإقراره. وأمَّا هو، فلا يعدُّه شيئاً؛ لأنَّه خبر كاذب.

(٤/ ١٥٨ س٢) قوله: (ش) بل الكناية كلُّها رجعيَّة.

هذا النَّقل فيه وهمٌ أو إيهام، والَّذي في كُتبهم أنَّ مذهبه كمذهب العترة، وإنَّما قوبل بين الشَّافعي والمذاهب الثَّلاثة؛ لأنَّهم قالوا: كلُّ الكنايات بائنة مع اختلافهم في شروط استثناءات. وعبارة الريمي: عندَ (ش): الكنايات لا تقطع الرَّجعة، وعند (ح): الكنايات كلُّها تقطع الرَّجعة إلَّا قوله: اعتدِّي، واستبرئي رحمك، وأنت واحدة.

(٤/ ١٥٨ س١٠) قوله: قلنا: حلفه ما أراد الطَّلاق.

هذا التأويل خلاف صريح الرِّوايات؛ إذ فيها أنَّها ادَّعت عليه أنَّه أراد الثَّلاث، فادَّعى أنَّه ما أراد إلَّا واحدة، فحلَّفه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم على أنَّه ما أراد إلَّا واحدة.

وكانَ للمصنِّف مندوحة عن مثلِ هذا التَّأويل بأنَّ في رواية ابن عبَّاس عند أحمد: طلَّق ركانةُ امرأته ثلاثاً في مجلسٍ واحد، فحزن عليها حزناً شديداً، فسأله رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم كيف طلَّقها، فقال: طلَّقتها ثلاثاً. قال: «في مجلس واحد»؟ قال: نعم، قال: «فإنَّما تلك واحدة، فارتجعها إن شئت» فراجعها، فكان الاعتذار بهذا الحديث أولى مِنَ التَّأويل المذكور.

قال العسقلاني في حديث ركانة: حديث: أنَّ ركانة بن عبد يزيد أتى رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فقال: إنِّي طلَّقت امرأتي سُهيمة البتَّة، ووالله ما أردت إلَّا واحدة، فردَّها عليه. رواه (ش)، وأبو داود، والترمذي، وابن ماجة. واختلفوا هل هو من مسند ركانة أو مرسلٌ عنه، وصحَّحه أبو داود، وابن حبَّان، والحاكم، وأعلَّه البخاري بالاضطراب، وقال ابن عبد البرِّ في «التَّمهيد»:

ضعيف، وفي الباب عن ابن عبَّاس رواه أحمد والحاكم، وهو معلول أيضاً[1]. انتهى.

والحاصل أنَّ حديث رُكانة حجَّة قائمة فيما ورد فيه، وهو طلاق البتَّة، لا على كلِّ كناية، ولا يلزم مِنْ هذا وقوع الثَّلاث دفعة واحدة؛ لأنَّ هذا بمنزلة قوله: بتتُّها، فيقع ذلك. والمرأة محلٌّ للطَّلاق، والتَّطليقات الصَّريحة تقع الثَّانية، والمحل غير قابل هذا في المترادفة.

والواقعة بفمٍ واحد نحو: طلقتها ثلاثاً ينافي التَّعدُّد في قوله تعالى: ﴿الطَّلاقُ مَرَّتان﴾ [البقرة: ٢٢٩]، وستأتي المسألة.

وأمَّا البتَّة، فإنَّما هي شيءٌ واحدٌ منزل منزلة الثلاث في الحاصل، ولا تعدد فيها البتَّة، فهي بائنة غير مثلثة، فتكون المقابلة في الحديث بين البينونة ومطلق الطَّلاق، أي: ما أردت إلاَّ ما يلزم منه الواحدة غير المبينة، لا المبينة على ما هو ظاهر اللَّفظ والله أعلم.

(٤/ ١٥٨ س١١) قوله: اختلف في تحريم الزَّوجة الصَّحابة والتَّابعون و(هاوه).

هذه مِنْ أوضح المسائل خلافاً وتبايناً، وأنا أرى أقوى شيءٍ فيها الاعتصام بكتاب الله، فإنَّ الله ـ سبحانه ـ حكى عن رسوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم تحريم ما أُحِلَّ له، وهي أمته ماريَّة، ثمَّ قال سبحانه: ﴿قَدْ فَرَضَ اللهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾ [التحريم: ٢]، فسمَّى ذلك يميناً، وشرع لنا عموماً أجراه مجرى اليمين للإتيان بلفظ الجمع.

(٤/ ١٦٠ س١١) قوله: ولا يعتبر قصد المعنى مع اللَّفظ.

كأنَّه يريد: لا يشترط أن يعمل بمقتضى مدلول اللفظ، وهو الأغلب كما مرَّ، وأمَّا إخلاء اللَّفظ عن معناه، فهو كلام السَّاهي، فلو قصد إيقاع اللَّفظ فقط

---

(١) تلخيص الحبير ٣/٢١٣.

مِنْ دون أن يخطر المعنى بباله، كان كعجميٍّ يتكلَّم بعربيَّة مِنْ دون معرفة المعنى.

فصـــل
في الطَّـــلاق بالفعـــل

(٤/ ١٦١ س٢) قوله: لاشتراكهما في المواضعة.

المواضعة مختلفة، فإن وضع النقوش لأن يفهم رأيها كَلِماً مُركَّباً، والكَلِمُ يُفهِم معنى، مثلاً (ق) (ل) يفهم من التكلُّم منه التَّكلُّم بـ«قُلْ»، ويُفهم مِنَ التَّكلُّم طلب القـول، فليس بين الـوضعين قدر مشترك يتعلَّق به الحكم، بل مطلق الوضع، وذلك لا يوجب الاشتراك في الحكم.

وكذلك قوله: ثمَّ هو[1] حروف مرتبة[2]، إذ تسمية النُّقوش حروفاً إنَّما هو لدلالتها على الحروف، وكان يلزم أنَّ من كتب الشَّهادة مِنَ الكُفَّــار أن يسلم بذلك، وكذلك من كتب الأذان والإقامة، وما لا يُحصى مِنَ الأمثلة.

وأمَّا كتبه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم؛ فلأنَّ الغرض تأدية المعنى، وذلك يحصل بالكتابة كالإشارة، مثل قوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «الشَّهر هكذا وهكذا وهكذا» الحديث.

وحاصل ما ذكروه أنَّه قياس بلا جامع معتبر، ولقد توسَّعوا في قياس الشبه هذا إلى حدِّ اللعب، وذلك لأنَّه لا ضابط له، ولذا يجيء للقولين المتضادَّين، ولذا نفينا حُجِّيَّته فيما كتبنا في «الأصول»، والله العاصم سبحانه.

(٤/ ١٦١ س٧) قوله: صاحب «التَّلخيص»[3] العبرة بالمكتوب.

هذا هو الأظهـر، وأمَّـا الاحتمـال البعيد، فكـاحتمال أنَّه أراد مع النُّطق بالصَّريح خلاف الظَّاهر.

---

(١) في «البحر»: هي.

(٢) ٤/١٦١ س٤.

(٣) في «البحر»: (صش).

فصـــل
في توليـــة الطّـــلاق

(٤/ ١٦٢ س١٢) قوله: الأصل فيه أنّه صلّى الله عليه وآله وسلّم خيَّر نساءَهُ.

هذه الآية لا دلالة فيها كما قال عليٌّ كرّم الله وجهه: خيَّر نساءه بين الدُّنيا والآخرة، ولم يخيِّرهنَّ الطَّلاق، وذلك ظاهر في قوله تعالى: ﴿فتعالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وأُسَرِّحْكُنَّ﴾ [الأحـزاب: ٢٨]، فلم يجعل السَّراح إليهنَّ، بل صرَّح بجعله إليه. نعم، التَّوكيل فيه كالتَّوكيل في غيره، والتَّمليك في معناه.

(٤/ ١٦٥ س٤) قوله: (عمد) يصح.

في «المنتهى» مِنْ مختصراتهم: ولا يصحُّ إلَّا مِنْ زوجٍ ولو مميزاً بعقله.

(٤/ ١٦٥ س١٠) قوله: ولا يصحُّ الطَّلاق قبل النِّكاح.

الخلاف في هذا مِنَ الأعاجيب، وما ألطف ما روي عن ابن عبَّاس، قال الله: ﴿إذا نَكَحْتُمُ المُؤْمِنَاتِ ثمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ﴾ [الأحزاب: ٤٩]، ولم يقل: إذا طلقتم المؤمنات ثمَّ نكحتموهنَّ، وقال: ما قالها ابن مسعود، وإن قالها، فزلَّةٌ من عالِمٍ.

(٤/ ١٦٦ س٤) قوله: ويقع مِنَ السَّكران.

كبَّروا المسألة باللَّجاج، وما هي إلَّا بين أمرين: عاقل وغير عاقل، ولا ينبغي خلاف فيهما كما قال (ي): والذي بينَ بين يُرجع فيه إلى الأصل والقرائن، فيكون أحد الاثنين. وانفصل الخطاب.

ومِنَ الكلام الذي لا يُسمع: التعليل بأنه عقوبة على معصيته، فيكون فيما عليه، لا فيما له.

قال ابن القيِّم فيما رُوي عن عليٍّ في السُّكر أنَّه إذا شرب سكر: هو خبر لا يصحُّ البتَّة. قال أبو محمد بن حزم: وهو خبرٌ مكذوبٌ قد نزَّه الله عليًّا وعبد

الرَّحمن عنه، وفيه مِنَ المناقضة ما يدلُّ على بُطلانه، فإنَّ فيه إيجاب الحدِّ على مَنْ هَدَى، والهادي لا حدَّ عليه.

(٤/ ١٦٦ س١٣) قوله: والإكراه ضربان.

قسمه إلى ما هو أعمّ، وهو مجرَّد اصطلاح، وإذا كان الإكراه يعمُّ الإلجاء، فإنَّما قصروا الإكراه على بعض مسمَّياته، وهو مِنَ الكراهة، لأنَّه يفعل الفعل مع كراهته له، فإن كان الحامل على المطلوب قويّاً، سمُّوه إلجاءً، وإن كان دون ذلك، اقتصروا به على اسم الإكراه، وحدُّوه بما أزال الاختيار، وأرادوا بالاختيار: الفعل مع عدم الكراهية، ولم يمكنهم تحديدهما، فاستغنوا بالمثال، وأصل الاختيار مقابل الاضطرار، فمهما تمكن مِنْ جانبي الفعل، فهو مختار. وقد حقَّقنا ذلك في «العلم الشَّامخ».

وقد رتَّبوا على الإلجاء عدم صحَّة التَّكليف، وأبطلنا ذلك، وبيَّنَّا أنَّ التَّكليف دائرٌ على الإمكان، ورتَّبوا على الإكراه عدم لزوم الأحكام الَّتي بيَّنوها في مواضعها، وهو تفسيرٌ منهم لأحاديث الإكراه مثلما استكرهوا عليه.

ولا شكَّ أنَّ الحكم مع الإلجاء أشدّ، فلذا خصُّوه بموضع دون آخر، وبحامل دون آخر، مثل: قتل، أو قطع عضواً.

والطَّلاق داخل تحت عموم الآية والحديث الَّذين ذكرهما المصنِّف، وحديث «لا طلاق ولا عتاق في إغلاق» نصٌّ على المراد. قال في «النهاية»: أي: لا إكراه؛ لأنَّ المُكره مغلق عليه في أمره، ومُضَيَّقٌ عليه في تصرُّفه كما يُغلق البابُ على الإنسان.

(٤/ ١٦٧ س٢) قوله: قلت: وفيه نظر.

كيف يقول (ي): يصح إكراه الذِّمِّيِّ على الإسلام، وإنَّما نزل: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦] في ذلك كان لناس من الأنصار أولادٌ عند يهود، فأرادوا إكراههم على الإسلام، فنزلت.

(١٦٧/٤ س١٠) قوله: فلا وجه لتردُّد بعض الفقهاء فيما عدا الثَّلاثة المنصوصة.

بل وجهه ظاهر؛ إذ لم تطب نفس الهازل بالمبادلة[1]، ولا هي تجارة عن تراضٍ مع الهزل، وقال الله سبحانه: ﴿لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]، وقال صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «لا يحلُّ مالُ امرئٍ مسلمٍ إلَّا بِطِيبةٍ مِنْ نفسه».

(١٦٧/٤ س١٥) قوله: قلنا: هذا القصد غير معتبر في الصَّريح.

هذا مبنيٌّ على ما مضى، وموضح لمرادهم، وعبارة «الأزهار»: قصْد إيقاع اللَّفظ في الصَّريح. أي: قصد أن ينعق بهذه اللَّفظة غير مريد ما وضعت له، وهو إيقاع الفرقة ورفع النكاح، ولا يقدر الإنسان في هذا على غير التعجب، والله الموفق.

فصـــل
في محـــل الطَّـــلاق

(١٦٨/٤ س١٨) قوله: فخرَّج منه أنَّ الصَّريح يفتقر إليها.

لو تركوا كلام الهادي على ظاهره، كان أولى بهم، ولكن ردُّوه إلى كلامهم، وكان الصَّواب في ظاهر كلامه، ولم يحكوا عنه نصَّاً على خلافه، ولِمَ لَمْ يتأوَّلوا للنَّاصر بل تركوا كلامه على ظاهره، وحكوا عنه أنَّ الصَّريح يحتاج إلى النِّيَّة، ولكنَّها جرت عادة المتمذهبة يحكون عن أئمتهم ما يرتضونه لأنفسهم، كما ترى المتمذهبة للشافعي يلطخونه بالجبر، صانه الله عن ذلك.

(١٦٨/٤ س٢٠) قوله: بل كأوقعت الطَّلاق.

الصَّواب ما اختاره المصنِّف في «الغيث»، فإنَّه حكى فيه ثلاثة أقوال: إنَّه كناية، وإنَّه صريح، ثمَّ قال: القول الثالث للسَّيِّد إدريس التهامي والإمام (ي بن

---

(١) في (ب): بالمبادرة.

حمزة): إنَّه ليس بصريح ولا كناية. قلت: وهو الأقرب؛ لأنَّه لم يُوقَع في هذا اللَّفظ طلاق على الزَّوجة، وإنَّما هو بمنزلة مَنْ قال: ألزمت نفسي أن أُطَلِّقَ. ولا خلاف في هذه أنَّها ليست بصريح ولا كناية، فكذلك ما هو في معناه. انتهى.

فصـــل
في كســـر الطَّـــلاق

(٤/ ١٦٩ س٣) **قوله: ومَنْ أوقع نصف طلقة، فقد طلَّق.**

أي: قد طلَّق المرأة، أي: أوقع ما يُسمَّى طلاقاً، لكن يقال: المخالف يمنع تسميته طلاقاً. وملخَّصه أنَّ الألفاظ الموضوعة على المعاني إنَّما وُضِعت لكلِّ المعنى لا لبعضه، ولا يُطلق على البعض إلَّا مجازاً، دليله: إذا قلت: اشتريت الثَّوب كلَّه، فـ«كلَّه» تأكيد اتفاقاً مدلوله مدلول الأوَّل، ولو قلت: بعضه، لكان بدلاً ليس مدلوله مدلول الأوَّل.

وعلى هذا؛ قوله: طلَّقت بعضَك أو يدك يجيء لداود وربيعة أن يلغوا أيضاً، وهو الظَّاهر فيهما، فإن منع منه إجماع ـ كما ادَّعاه المصنِّف في سراية الطَّلاق ـ عمل عليه إذا كان الإجماع قطعيَّاً، والأصل عدم ذلك كما بيَّنَّا ذلك كلَّه في «نجاح الطَّالب».

فصـــل
في الطَّـــلاق الملتبس

(٤/ ١٧٠ س١٣) **قوله: فإن قال: امرأتي أو زوجتي.**

الظَّاهر في هذا قول (م) ومن معه، وقد قوَّاه المصنِّف كما ترى.

(٤/ ١٧٠ س٢٤) **قوله: ثبوته في الذِّمَّة يقتضي أن لا يحرمن[1].**

هذا اعتراضٌ على تفريعهم واضح، وأما إنه يقوي قولنا، فلا وجه له، وهم

(١) في «البحر»: تحريم.

كثيراً ما يوردون مثـل ذلك في مباحث المناظرة، وليس بصحيح إلَّا أن يكون المذهبان في طرفَيْ نقيضٍ.

نعم، يصحُّ مذهبه هُنا ببطلان مذهبهم، إذ هو مانع، فما لم يقيموا برهاناً، كان الحقُّ معه بحسب الظَّاهر.

(٤/ ١٧١ س٤) قوله: (بعصش مد) لا تعيين بقولٍ ولا وطءٍ، بل بالقرعة.

هذا هو الأصوب كما حقَّقناه في مسألة السِّتَّة الأعبدُ في القسمة، وكذلك سائر مواقع القرعة كفعل عليٍّ عليه السَّلام بين الثَّلاثة الذين وقعوا على امرأة في طُهر، ويجمع ذلك أن لا يكون لنا طريق إلى ما في نفس الأمر. ومسألتنا هذه لا تعيين في نفس الأمر فنرجع إلى القرعة، وقد تكرَّر لنا تحقيق ذلك. وقول (ي): الوطء أدخل في الاختيار لا معنى للمفاضلة بالنِّسبة إلى القرعة، إذ لا اختيار فيهـا، وبالنِّسبة إلى القول أدخـل؛ إذ لا يحتمل غير التَّعيين، والوطء يحتمل أنَّه لم يقصده، ولا تعيين إلَّا بقصدٍ.

(٤/ ١٧١ س١٠) قوله: لتحقُّق النِّكاح في حقِّهنَّ إلَّا واحدة.

يقال: الواحدة ليست معينة في نفس الأمر، وكأنَّ أهل هذا القول بنوا على بطلان القول بالأحد الدَّائر، كما اقتحموا لذلك وجوب أنواع الكفَّارة، واقتحم بعضهم عموم فرض الكفاية. وقد حقَّقنا ذلك في «العَلَم» وفي «النجاح».

(٤/ ١٧٢ س١) قوله: أو أقبلن... إلخ.

في الكلام تناقضٌ؛ لأنَّ قوله: «ولَمْ يُشِرْ إلى أيتهن» يريد: لم يُرِدْ؛ إذ لو أراد الإشارة الحسِّيَّة، لكانت هي المشبَّه بها ـ أعني: اللبس بعد التَّعيين، ثمَّ قال: التبس بعد التعيين، فقد قال بحسب الحاصل: إنَّه معين غير معين.

وأمَّا قوله: بحسب الوضع، فالوضع إنَّما هو إذا استعمل اللَّفظ بحسبه، وهنا قد فرض المسألة على خلاف ذلك؛ لأنَّ الاستعمال المطابق للوضع أن يوجِّـه الخـطاب بزينب في المثال الأوَّل وبأنتِ في المثال الثَّاني إلى واحدة بعينها، فإذا لم يطابق استعماله الوضع، كان لاغياً لا تعتبر عبارته.

فصـــلٌ
في أحكـــام الطّـــلاق

(٤/ ١٧٤ س١٦) قوله: والطّلاق لا يتبع الطّلاق.

معنـاه أنّ المـرأة إذا وقـع عليهـا طلاق، لم تبقَ محلاًّ لطلاق آخر حتّى يرتجعها، والحُجّة لهذا القول قوله تعالى: ﴿**الطَّلاق مَرَّتان**﴾ [البقرة: ٢٢٩] ـ أي: الطّلاق الذي لكم فيه رجعة بشهادة السَّبب ـ.

أخرج الترمذي، وابن مردويه، والحاكم، وصحّحه، والبيهقي في «سننه» مِنْ طريق هشام بن عروة عن أبيه أنّ عائشة قالت: كان النّاس والرَّجل يطلّق امرأته ما شاء الله أن يطلقها وهي امرأته إذا ارتجعها وهي في العدَّة وإن طلّقها مئة مرة أو أكثر حتّى قال رجل لامرأته: واللهِ لا أُطلِّقك فتبيني، ولا آويك أبداً. قالت: وكيف ذلك؟ قال: أطلِّقك، فكلّما همَّت عدَّتك أن تنقضي راجعتك، فذهبت المرأة حتّى دخلت على عائشة، فأخبرتها، فسكتت عائشة حتّى جاء النبيُّ صلّى الله عليه وآلـه وسلّم، فأخبرته، فسكت النبيُّ صلّى الله عليه وآله وسلّم حتّى نزل القـرآن: ﴿**الـطَّلاقُ مَرَّتَـانِ، فَإمسـاكٌ بِمَعْـروفٍ أو تَسْـرِيحٌ بإحسانٍ**﴾ [البقرة: ٢٢٩]. قالت عائشة: فاستأنف النّاس الطّلاق مستقبلاً، مَنْ كان طلّق، ومَنْ لم يُطلِّق.

وخرجه جماعة بألفاظ متّفق على المقصود منه، فلو كان يصحُّ إرساله مرَّة، لما قَضَى الخبر بكونه مرَّتين؛ لأنّه لا يلحقه حينئذٍ رجعة.

وعلى هذا جاء حديث محمود بن لبيد عند النسائي. قال ابن القيم: إسناده على شرط مسلم. قال: أُخبِرَ رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم عن رجل طلّق امرأته ثلاث تطليقات جميعاً، فقام غضبان، ثـم قال: «أيلعبُ بكتاب الله وأنا بين أظهركم»؟ حتّى قام رجل، فقال: يا رسول الله، ألا أقتله؟.

وأخرج البيهقي عن ابن عبّاس: طلّق ركانة امرأته ثلاثاً في مجلس واحد، فحزن عليها حزناً شديداً، فسأله رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم: «كيف

طلَّقتهـا»؟ قال: طلقتها ثلاثاً، فقال: «في مجلس واحد»؟ قال: نعم. قال: «فإنَّما تلك واحدة، إن شئت فراجعها».

فكـان ابن عبَّاس يرى أنَّما الطَّلاق عند كلِّ طُهر، فتلك السُّنَّة التي كان عليها النَّاس، والتي أمر الله بها: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١].

وأخرج عبد الرزاق، وأبو داود، والبيهقي من حديثه نحوه.

وأخرج أبو داود عن ابن عباس، قال: إذا قال: أنتِ طالق ثلاثاً بفمٍ واحدٍ، فهي واحدة.

وأخـرج الحاكم ـ وصحَّحه ـ عن ابن أبي مليكة أنَّ أبا الجوراء أتى ابن عبَّاس، فقال: أتعلمُ أنَّ ثلاثاً كُنَّ يرددنَ على عهد رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم إلى واحدة؟ قال: نعم.

وأخرج عبد الرزَّاق، ومسلم، وأبو داود، والنسائي، والحاكم، والبيهقي عن ابن عبَّاس، قال: كان الطَّلاق على عهد رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، وأبي بكـر، وسنتين مِنْ خلافـة عمـر طلاق الثـلاث واحـدة، فقـال عمـر بن الخـطَّاب: إنَّ النَّـاس قد استعجلوا في أمـرٍ كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم.

وأخرج الشَّافعي، وعبد الرَّزَّاق، ومسلم، وأبو داود، والنسائي، والبيهقي عن طاووس أنَّ أبا الصَّهباء قال لابن عبَّاس: أتعلمُ أنَّما كانت الثَّلاث تجعل واحدة على عهد رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم وأبي بكر وثلاثاً من إمارة عمر؟ قال ابن عبَّاس: نعم.

وفي رواية لمسلم أنَّ أبا الصَّهباء قال لابن عبَّاس: هات مِنْ هناتك، ألم يكن طلاق الثَّـلاث على عهد رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم وأبي بكر واحدة؟ فقال: قد كان ذلك، فلمَّا كان في عهد عمر، تتابع النَّاس في الطَّلاق، فأجازه عليهم.

هذه حجج أهل هذا القول.

وللقـول الآخر روايات عن بعض الصَّحابة لا تقاوم هذه المرفوعة؛ إذ لا حُجَّة بغير قول النبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم.

وقـد تأوَّلـوا حديث ابن عبَّاس بأنَّ المراد قبل الدُّخول كما هو في بعض رواياته عند أبي داود.

ويردّ هذا التأويل أن ذكر قبل الدُّخول لا ينفي كونها بعد الدخول كذلك.

ثمَّ الطَّلاق قبل الدُّخول مِنْ أندر النادر، والتَّتابع فيه أبعد وأبعد، بل خُلْفٌ مِنَ القـول، إذ لا يُسمـع بوقـوع ذلك، ولا هو من الجبلَّات التي رُكِّبَت في الخلق، فالتَّتابع مثل المحال، وظهوره إلى أن يغضب عمرُ ويمضيه عليهم أشدُّ إحالة.

ثمَّ هو صورة تشريع من عُمر يُنزَّه عنها، أو اجتهاد لا يكون حُجَّة على أحد.

وقد كنت مستصعباً لهذه المسألة، ومَنْ سألني عنها حكيت له الأقوال مِنْ دون إفتاء، ثمَّ ترجَّح عندي بعد ذلك هذا المذهب، أعني: امتناع وقوع ما زاد على واحدة حتى تتوسَّط رجعة.

وقد احتجَّ المخالف ـ أيضاً ـ بتطليق المُلاعن ثلاثاً حين قال: «ظلمتها إن أمسكتها»، وطلق، وسكت عنه النبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فأخذوا منه وقوع الثَّلاث، وأنَّها ليست ببدعة، وهو استدلال ركيكٌ؛ لأنَّ سكوت النَّبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم إنَّما كان لأنَّ الملاعنة تَبينُ بنفس اللِّعان كما سيأتي، فهذا تكلُّم مِنْ قِبَلِ نفسه بكلام لا محلَّ له، فكأنَّه طلَّق أجنبيَّة، ولا يجب إنكار مثل ذلك لظهور ما ينفي وهمه، والله أعلم.

وكذلك ما جاء مرفوعاً وموقوفاً مِنَ الجواب فيمن طلَّق ألف طلقة، أو عدد النُّجوم أنَّه يكفيه ثلاث، والبقيَّة إثمٌ في عنقه ـ ليس نصَّاً في التَّتابع لجواز أنَّ المراد تكفيه ثلاث بشرطها ـ وهو الرَّجعة ـ بدليل الأحاديث المذكورة الدَّالة على عدم التَّتابع.

وفي رواية البخاري والنَّسائي في قصَّة المختلعة «اقبل الحديقة، وطلِّقها

تطليقة»، والظَّاهر أنَّه أراد منع ما زاد، فيكون منهيَّاً عنه، والنَّهي يقتضي الفساد، أو أراد أنَّه لا معنى للزِّيادة لئلَّا يتوهَّم المخالع أنَّ الثَّلاث أوفى بالإبعاد.

وجعل الآية في «الكشَّاف» مِنَ التَّثاني الَّتي يُراد بها مطلق التَّكرُّر، لا التَّثنية، مثل: ﴿ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ﴾ [الملك: ٤]، لبَّيك وسعديك، أي: الطلاق المعتبر شرعاً متعدِّد لا يرسل دفعة واحدة، وهٰذا حكم النَّصِّ على مقصود مَنْ جعل المتعدِّد بلفظ أو ألفاظ غير معتبر، بل بمنزلة الواحدة. وقد رفض هُنا عادة المتمذهبة مع أنَّه حنفيٌّ، والمسألة ممَّا اشتهر التَّعصُّب فيها، لكنَّه جرى على الذَّوق العربي، وآثرَ الكتابَ على الأصحاب.

ونقل السُّبكي عن ابن تيمية أنَّه ادَّعى الإجماع على وقوع الثَّلاث، ثمَّ رجع إلى القول بأنَّها واحدة، وكأنَّ جعل الدَّعوى له وهمٌ، وهي لجدِّه في «المنتقى»، وهي غريبة لشهرة الخلاف في الصَّحابة كما حكيناه عن ابن عبَّاس، لأنَّه بعد ذكر شيءٍ عنهم قال: وهذا يدلُّ على إجماعهم على وقوع الثَّلاث، والذي ذكره لا يدلُّ ولا يُوهم.

نعم، قد اشتهرت المسألة في اتِّفاق الأربعة المذاهب عليها، وقد يطلقون الإجماع على ذلك، سيَّما إذا اشتهر مقابله بالعزو إلى أهل البيت كهٰذه المسألة، وهو شيءٌ ليس مِنْ شأن المتَّقين ولا المتقنين، فلا يُعبأ به.

واختار ما اخترناه ابن القيِّم، وحكاه عن شيخه ابن تيمية، واعتمد قوله تعالى: ﴿الطَّلاقُ مَرَّتَانِ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، فإرسال الثَّلاث مرَّة لا تصدق عليه الآية، كما لا يصدق عليه مثل قوله تعالى: ﴿فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ﴾ [النور: ٦] على إيرادها بلفظ: أشهد بالله أربع شهادات، ونحوها. فإرسال الثَّلاث ليس بمشروع، فلا يُعتبر. وكذلك هو منهيٌّ عنه لحديث محمود بن لبيد، والنَّهيُ يقتضي الفساد، وجادل وأطال، وتعرَّض لردِّ روايات وقوع الثَّلاث تارة بالقدح في الرِّواية، وتارة بضعفِ الاستدلال، كاضطراب حديث ركانة وغيره، فليراجِع كلامَهُ المهتمُّ في «زاد المَعَاد».

(٤/ ١٧٥ س٢) قوله: إذ مِنْ حقِّ كلِّ مخيَّرين... إلخ.

عبارة صحيحة، لكن اللَّازم منها صحَّة مذهب الخصم، وهذا يُسمَّى بالقلب في اصطلاح أهل الاستدلال، وبيانه هنا أنَّ موضع بلوغ الأجل هو آخر العِدَّة قبل خروج المرأة عنها، وهي حينئذٍ مطلَّقة، فإن شاء أمسكها ـ وذلك بالرُّخصة؛ إذ الإمساك بدونها ممتنع ـ وإن شاء سرَّحها والمصنِّف جعل الإمساك أن لا يطلِّقها بعد الرَّجعة، فنقول له: ذلك إمساك، لكن ليس بالإمساك الواقع عند بلوغ الأجل، فالتَّفسير بإمساك غيره مصادرةٌ، فليتأمَّل.

والتَّسريح ـ أيضاً ـ يعمُّ ما كان بواسطة طلاق، أو مجرَّد التَّخلية، هذا إذا فسَّرت الآية بقولنا: فأمسكوا حينئذٍ أو سرِّحوا، وأمَّا على ما هو الأظهر. وأوَّل التَّفسيرين في «الكشَّاف» أنَّ المعنى: فالعشرة المطلوبة إمساكٌ بمعروف أو تسريحٌ بإحسان، فليس ممَّا نحنُ فيه.

بـــاب والخلـــع

(٤/ ١٧٦ س١٩) قوله: أو حتَّى تعطيني ألفاً.

يُنظر في هذا المثال، والظَّاهر أنَّه سقم في النُّسخة، فليُصَحَّحْ.

(٤/ ١٧٨ س١٠) قوله: قلنا: منسوخة بقوله تعالى: ﴿واللَّاتي يأْتينَ الفاحِشَةَ﴾ [النساء: ١٥]. وقد جعل الله لهنَّ سبيلاً.

لا وجه لكونها منسوخة، فإنَّها مثل آية البقرة: ﴿فلا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فيما افتَدَتْ بِهِ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، وكونها تُحَدُّ للفاحشة لا ينافي ذلك، والتَّناسخ إنَّما هو بين المتنافيين.

(٤/ ١٧٩ س١٣) قوله: قلت: للنِّيَّة أثر مع الاحتمال القريب، لا البعيد.

نِعْمَ القول هذا، لكنَّه يلزم منه أن «خالعتك» ليس بكناية لبعد احتمال غير المخالعة.

(٤/ ١٨٠ س٤) قوله: إذ لا يمكن عليها الرَّجعة.

إنَّما يحتاج إلى هذا الاستدلال مَنْ جعل الطَّلاق يتبع الطَّلاق، أمَّا مَنْ منع ذلك، فقد امتنع عنده طلاق الرَّجعية، فضلاً عن المختلعة.

(٤/ ١٨٠ س١٨) قوله: قيل له: أيّ الثَّلاث تُريد.

هذا موافق لما كرَّرنا ذكره أنَّ المتعلِّق بالمتعاطفات جملاً كانت أو مفردات، وكذا المتأخِّر، استثناءً كان، أو شرطاً، أو صفة، أو مفعولاً، أو غير ذلك، فإنَّه لا يختصُّ بأحدها، ولا يعمُّها إلَّا بدليل.

وهُم إنَّما انقسموا في ذلك إلى قولين يرجع إلى الأخير وإلى الجميع، فانظر حين يجيءُ البحث في غير معركته كيف تهتدي له الفطرة على الصَّواب.

وكنت أظنُّ أنَّه لا يوافقني أحدٌ على ذلك البحث، وهذا الكلام موافق كما ترى.

(٤/ ١٨١ س١٠) قوله: قلت: فيه نظر.

وجهُه أنَّه لم يوكِّله إلَّا بالخلع، فإذا خالف، بطلت الوكالة فيه، وليس إليه طلاق سواه بخلاف الزَّوج.

فصـــل
في أحكـــام العـــوض

(٤/ ١٨٣ س٦) قوله: لقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «أمَّا الزِّيادة فلا».

هذه الزِّيادة في رواية البيهقي، وفي رواية ابن ماجة بلفظ: فأمر النَّبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم أنْ يأخذ منها حديقته ولا يزيد، ولفظ البيهقي: أمَّا الزِّيادة مِنْ مالك، فلا، لكنَّها عن عطاء مُرسلة.

وأخرج الحديث مِنْ وجه آخر موصولاً، وقال: المرسل هو الصَّحيح، وأصل الحديث في «البخاري» و«النسائي» وغيرهما بدون هذه الزِّيادة.

وحديث أبي سعيد الخدري في خلع أخته رواه البيهقيُّ، وفيه: فقال لها النبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «أتردُّين عليه حديقته»؟ قالت: نعم، وأزيده، فخلعها، فردَّت عليه حديقته وزادته.

وأمَّا رواية «وزيديه» ـ بلفظ الأمر، فلم أجدها بعد البحث.

والحُجَّة إنَّما هي في الأمر، لا في فعلها، فحصل مِنْ هذا تعارض الحديثين؛ لأنَّ سكوته صلَّى الله عليه وآله وسلَّم عند قولها: وأزيده ـ وهو في محلِّ التَّعليم ـ تقريرٌ سيَّما إذا علم بعدُ بإعطائها الزِّيادة وسكت، ولكن في

الظهور نوع غموضٍ لجواز أنَّه شاع قبل ذلك حديث منع الزِّيادة، سيَّما وهي ضرَّتها لا يخفي عليها قصَّتها، والله أعلم.

وصحَّح الدَّارقطني رواية منع الزِّيادة. ذكره عنه ابن القيِّم، وحديث منع الزِّيادة أقوى سنداً ودلالة، إلَّا أنَّ جواز الزِّيادة ظاهر قوله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ [البقرة: ٢٢٩] لعمومه للقليل والكثير، وهو قويٌّ جداً يضعف عنه المخصَّص؛ إذ الصَّحيح إنَّما هو أصل الحديث، وأمَّا الزِّيادة، فلا تُخصَّص حتَّى تَصِحَّ، فيقف ذلك على صِحَّتها، فإن صحَّت، خصَّصتِ الكتابَ، وإلَّا أُخِذَ بالعموم.

أمَّا مَنْ أجاز الزِّيادة، فالتَّفريع على أصله صحيح. لكن اغتفار هذه الجهالة يحتاج إلى دليل، وتلفيقات المصنِّف هذه لا تُفيد الظَّنَّ، وأين جهالة الجنس في المهر مِنْ جهالة التَّربية، فإنَّه يرجع إلى وسط الجنس، وجهالة التربية مفرطة، فالقياس فاسدٌ، وكذلك سائر الاعتبارات المذكورة تخمينات.

(٤/ ٨٣ س٩) قوله: ويصحُّ على تربية الأولاد.

هذا تفريع على قوله ممَّا لزم بالعقد، وقد علمت أنَّ الحديث إنَّما هو: «تَرُدِّينَ عليه حديقته»، وهي المهر فقط، فشمول سائر ما تسبَّب عن العقد من أين جاء، بل بنفيه نفي الزِّيادة؛ لأنَّ غير الحديقة زيادة، بل اللَّازم في ظاهر الحديث عين الحديقة، ولا يصحُّ مثلها إلَّا بدليل خارجيٍّ.

(٤/ ١٨٤ س) قوله: ولا تغرير إن ابتدأ.

قد مضى للمصنِّف أنَّ السُّكوت تغريرٌ، وهذا يخالفه. والصَّحيح ما هُنا، وقد نبَّهنا عليه فيما مضى.

(٤/ ١٨٤ س٢٤) قوله: ولا يوجب الخلع براءة الزوج.

هذا هو الظَّاهر، ومقابله بعيد جداً.

(٤/ ١٨٥ س١٧) قوله: لصحَّة التَّجزِّي في العِوَض.

يقال: إنَّما بذلت الألف بالثَّلاث، وفي الثَّلاث فائدة هي البينونة، فلم ترضَ إلَّا بالمجموع. ومثله تفريق الصَّفقة في البيع.

فصل
في الصِّيغ الموجبة للعوض

(٤/ ١٨٦ س١٠) قوله: وأمَّا المغشوشة فلا تُقبل في الإقرار والتَّعليق.

دراهم وقتنا هذا جامعة للغشِّ غير المعلوم وعدم الوزن، بل تُعدُّ عدًّا، فهي محل التَّردد للجهالة، ويحتمل أنَّ العُرف صيَّرها كالمعلومة لكثرة دورانها وعدم وجود الموزونة والسَّالمة مِنَ الغشِّ.

فصل
في الاختلاف

(٤/ ١٩١ س١) قوله: إذ قد اتَّفقا على البينونة.

البينونة الَّتي أقرَّ بها لا تحرِّم عليه العقد عليها قبل زوج، والَّتي تدَّعيها تحرم ذلك، والأصل عدم التَّثليث، فلا يسقط حقَّه بلا مسقط، ولا دخل في ذلك لكونها في يد نفسها.

بـــاب
في التَّعليق بالشُّروط والوقت

(٤/ ١٩١ س١١) قوله: كأنَّه يتجدَّد اللَّفظ.

للخصم أن يقول: إنَّما يحكم بذلك التقدير مَنْ قد تمَّ مذهبه دونه، ولما يتمُّ مذهبكم مع السُّؤال، والأَولى أن يقال: قد وقع موجب الطَّلاق، ولكنَّه أوقع على صفة هي توقيفه على أمر آخر كالأسباب التي لها شرط يقف عليه المسبب كرمي الحبِّ في التُّراب يتوقَّف نباتُه على ممَّاسة البلل، ولا يُقال: لم يقع البذر إلَّا عند الشُّرط، والبذر هو المؤثِّر.

(٤/ ١٩١ س١٧) قوله: إذ مِنْ حقِّه تجويز وقوعه.

هذا يعود إلى النِّزاع في ماهيَّة الشَّرط، هل مِنْ حقِّه إمكان الوقوع، فكان حق المسألة أن تصدر بالفرع على ما قبلها.

(٤/ ١٩٢ س٣) قوله: والمشروط إنشاء لا خبر على الأصحِّ.

كأنَّه يريد مع تقدُّمه، نحو: أنت طالق إن دخلت الدَّار، وكونه خبراً قول البصريَّة، وجواب الشَّرط متأخر، أي: فأنت طالق، والكوفيُّون يقولون: هو جواب الشَّرط.

قال ابن الحاجب: إن أراد من قال: إنَّه خبر مِنْ حيث المعنى فمكابرة، وهي مسألة مشهورة.

ولعلَّ المصنِّف أراد مطلقاً، أي: تقدَّم الشَّرط أو تأخَّر.

ويلزم على ظاهر قول البصرية ـ مع تقدُّم المشروط ـ أن يكون الشرط إنشاءً

للتَّقييد، فلا يقبل في الطَّلاق، لا تقييداً للإنشاء، فيقبل، فيلزمهم في الحكم مذهب الإمامية ـ أعني: عدم صحَّة التَّقييد حينئذٍ ـ.

وقد أورد هذا في «الغيث»، ولفظه: فإن قلت: إنَّها قد طلقت بقوله: أنت طالق، فلا تأثير لقوله: «إن» كما لو طلَّقها، ثمَّ أراد الرُّجوع عن ذلك.

أورد هذا على نفسه حيث قال: أمَّا لو أراد منعها مِنْ دخول الدَّار بأن يطلِّقها إن دخلت، فقال: أنت طالق، ثمَّ بدا له بأن يأذن لها في دخول الدَّار، فقطع الكلام على «إن» هل يقع الطَّلاق ناجزاً، أو مشروطاً أو لا يقع؟ الأقرب أنه لا يقع رأساً، لا ناجزاً ولا مشروطاً؛ لأن النحويين قد نصُّوا على أن حروف الشَّرط إذا دخلت على الجملة التَّامَّة، أخرجتها عن كونها كلاماً.

ثمَّ قال في الجواب على الإيراد: قلت: هذا غلط؛ لأنَّه لو كان الأمر كما ذكرت، لزم أن تطلق ناجزاً، حيث يقول: أنت طالق إن دخلتِ الدَّارَ. فأمَّا قولك: الشَّرط كالرُّجوع، فغلط أيضاً، والفرق بينهما أنَّ الرُّجوع إنَّما يثبت بعدم تمام الجملة بخلاف الشَّرط ونحوه، فإنَّ الجملة لا يحكم عليها بالتَّمام إلَّا بعد تمامه، فصار حاصل الكلام أنَّ كلَّ جملة أوردها المتكلم وفي نفسه الشَّرط لا حكم لها حتَّى تتمَّ، ومهما لم تتمَّ فالنُّطق بأكثرها كالنُّطق بحرف واحدٍ منها، فقولك: أنت طالق: إن بمنزلة: أنت طا، ونحو ذلك.

فإن قلت: إنَّ لأصحابنا مسائل في باب الوديعة والإقرار والشَّفعة تدلُّ على أنَّا نحكم بالجملة الأولى، ولا يعتبر بما يرد منها مِنَ التَّقييد.

قلت: سيأتي تفصيل ذلك في موضعه إن شاء الله تعالى. انتهى.

وإنَّما أطلنا في نقل كلامه بطوله للاستشهاد به على هاتين القاعدتين، وهُما:

أنَّ العبرة بتمام الكلام المقيّد والحكم متأخِّرٌ بعد الإتيان بالقيد.

والثَّانية أنّه لا بدَّ من نيَّة التقييد، بحيث لا يخلو عنها ابتداء الكلام.

وفي كلماتهم في غير موضع ما يخالف هذه القاعدة في كلِّ المذاهب، وقد أجاد الإمام المصنِّف هنا، وأمَّا في التَّفاصيل، فما رأينا المحافظة على القاعدتين في أي مذهب، بل يختلف كلامهم.

هذا، وقد علمت أنَّ هذا الجواب ـ مع صحَّته ـ لا يدفع السُّؤال عن بصرية النُّحاة.

(٤/١٩٢ س١٢) قوله: ومتى تعدَّد الشَّرط لا يعطف، فالحكم للأوَّل وإن تأخَّر وقوعه إن تقدَّم الجزاء.

هذا أحد مذاهب ستَّة في المسألة. الثاني: يطلق بالأوَّل. الثَّالث: بالآخر. الرَّابع: بأحدها مطلقاً. الخامس: بفعل الجميع على ترتيب اللَّفظ. السَّادس: على عكس ترتيبه. وأمثلتها ما في الكتاب.

وقد أعطينا المسألة بعض استحقاقها مِنَ البسط في «الأبحاث المسدَّدة»، والمعتمد ما حقَّقناه في «نجاح الطَّالب» في تعاطف الجمل أنَّه جاء الاستعمال شائعاً في عود الضَّمائر، والشَّرط، والاستثناء، وسائر القيود والمتعلِّقات كالأخبار والمفاعيل تارة إلى الكلِّ، وتارة إلى أي بعض بين ذلك القرائن، ولم ينكر ذلك أحدٌ، ولا قال في أيِّها: إنَّه مجاز أو خلاف الظَّاهر، فإذا عدمت القرينة، فليبق على الاحتمال.

ومِنَ العجب أنَّ البصريَّة أعملوا الثَّاني في التَّنازع، والكوفية الأوَّل، وشذَّ من أعمل الجميع، وحين جاؤوا إلى الأصول، عملت الشَّافعية على العود إلى الجميع، والحنفيَّة إلى الآخر، فكيف يختلف نظر الرَّجل الواحد باعتبار فنَّين؟.

وقد صرَّح الزَّمخشري في أوَّل سورة الحجرات في أنَّ كلام البصرية والكوفية في سائر المتعلِّقات مثل كلامهم في العمل، وكذلك الرَّضيُّ سوَّى بين الكلام في الجمل، والكلام في العوامل.

ثمَّ قد صرَّح الزَّمخشري في تفسير قوله تعالى: **﴿ولا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ﴾** [هود: ٣٤] أنَّ سائر الشُّروط قيد لما جعل له الجزاء.

وذكـر ذلـك غيره، ولا بُدَّ مِنْ ذلـك عند تقدُّم الجزاء عند الكوفيَّة، وأمَّا البصريَّة، فيحتمل أن يقدروا لكلِّ شرط جزاءً؛ لأنَّ الجزاء المتقدِّم دليل الجزاء، وتكـون الجمل الَّتي مِنْ شرط مذكور وجزاء مقدَّر مسرودة منثورة، مثل: زيد عالم، عمرو كاتب، بكر عابد، أي: أنت طالق، إن أكلت فأنت طالق، إن شربت فأنت طالق، إن ركبت فأنت طالق، كما تقدر لو تأخر الجزاء المذكور، نحو: إن أكلت، إن شربت، إن ركبت فأنت طالق، والأظهر جعلها قيوداً حيث يمكن

(٤/ ١٩٢ س١٣) قوله: فالظاهر كونه جزاءً لكلِّ ما تقدَّمه.

ثمَّ قال في الفرع في عين هذه الصُّورة؛ فلواحد. وظاهره التَّناقض، ويُدفع بأنَّ مراده بالكلِّ الكلّ الإفرادي ـ أي: لكلِّ فرد ـ ومراده بالواحد الأحد الدَّائر ـ أي: المبهم ـ فيتوافق المعنى.

(٤/ ١٩٢ س١٦) قوله: فلواحد وينحل[1].

يُفهم مِنْ ذلـك أنَّ باقي الشُّـروط ليس لها جزاءٌ مقدَّر، لأنَّها كانت كلُّها متوجِّهة إلى الجزاء المذكور، وحين أخذه واحد، بطلت، ولم تبق طالبة تماماً.

ويؤيِّده قولـه: فلو وقعت الشُّـروط معاً، تثلَّثت عند أهل الثَّلاث[2] يعني بخلاف ما لو ترتَّبت؛ إذ قد انحلت، ويحتاج هذا إلى طرده في نظائره، كالعوامل في التَّنازع، أو تمنع الجميع، ولزوم التَّقدير، أو بطلت الفروق، فلينظر.

(٤/ ١٩٢ س١٦) قوله: قلنا: التجويز غير معمول به.

وقوع الشَّرط إمَّا غالب ـ وهو المظنون ـ ولا ينازع مالك في العمل به، وإمَّا مغلوب، وهو المراد بالتَّجويز إذا أطلق، ولا ينازع ـ أيضاً ـ في أنَّه لا يعمل به، وإمَّا مساوٍ ـ وهو الشَّكُّ ـ وفيه وقع النِّزاع. فقول المصنِّف: التجويز غير معمول

---

(١) في «البحر»: وهو ينحل.

(٢) ٤/ ١٩٢ س١٦.

به شبه مغالطة، وقوله: فوجب استصحاب الحال مصادرة أيضاً؛ إذ جعل المذهب دليلاً، أعني: قوله: فوجب استصحاب الحال.

(٤/ ١٩٣ س١٥) قوله: إذ هو اسمٌ للمكان.

يقال: قد صار في الحقيقة العرفيَّة اسماً[1] للماء، وعليه فمن شرب منه، وكذلك الشُّربُ مِنْ دجلة والنِّيل والفرات.

وعلى كلام المصنِّف يحتاج إلى تقدير مضاف، فيكون مجازاً[2]، والحقيقة العرفيَّة مقدَّمة على الأصليَّة وعلى المجاز، ومثل ذلك: إن أقمت أو خرجت مِنْ هذا الماء، وكذلك: لأرغمنَّ أنفك، وغير ذلك.

وفي كلام المصنِّف وغيره تارة الرُّجوع إلى الحقيقة الأصليَّة، وتارة إلى المجاز، وهو خلاف الواجب بالاتِّفاق، وهم مصرِّحون به في غير موضع، فراعِها، فما أردنا إلَّا أن تكون لك قاعدة تتنبَّه لها في مواضعها.

(٤/ ١٩٤ س١٢) قوله: قلنا وضع الشَّرط خلاف ذلك.

يحتمل أن يكون مراده أنَّ العرف ما ذكر. وأمَّا الوضع، فالظَّاهر أنَّه لا فرق بين النَّفي والإثبات، أو نقول: المطلوب في النَّهي، والمخبر عنه في النَّفي عدم حصول الماهيَّة، ولا يتحقَّق ذلك إلَّا باستغراق الأوقات، وعبارته بعيدة عن إفادة هذا، والتَّحقيق أنَّ الشَّرط مطلق العدم، فيصدق على أدنى ترك، وعلى التَّرك في جميع أوقات الإمكان، وعلى ما بين ذلك، كالشَّهر والسَّنة، فيحتاج إلى قرينة تدل على أيِّ أفراد المطلق أراد، وإلَّا بقي محتملاً.

(٤/ ١٩٤ س٢٢) قوله: إذ العزم على الفعل ليس فعلاً.

هو كذلك، ولكن والعزم على التَّرك ليس تركاً لتعدُّد العزم والمعزوم، وعدم اتِّحادهما.

---

(١) في الأصل: اسم.
(٢) في الأصل: مجاز.

(٤/ ١٩٤ س٢٣) قوله: لقبل موت آخرهما به.

يقـال: إمَّا أن يراد مجموع الموتين، أو كل فرد منهما، فعلى الأوَّل: لا يصدق إلَّا قول الأوَّل، وهو قول (ح)، وعلى الثَّاني: لا تصدق قبلية الآخر بشهر على قبلية الأوَّل، ولا العكس، فيتعيَّن قول (ح) قطعاً.

(٤/ ١٩٤ س٢٥) قوله: علق بهما جميعاً.

لم يطلق إلَّا بقبليَّة الشَّهر لا بالموت، وإنَّما الشَّهر مضاف إلى الموت، وليس كالنَّظير الذي ذكره المصنِّف، كإذا دخلت هذه الدَّار، وهذه الدَّار، وهو واضح.

(٤/ ١٩٥ س٦) قوله: قلنا: ملاطفة لا قسماً.

كأنَّه يريد أنَّهم كانوا يستعملونها كذلك حتَّى خرجت عن معنى القسم مثل: تربت يداك.

(٤/ ١٩٦ س٢) قوله: قلت: وفيه نظر.

وجهه أنَّ المشروط متأخِّرٌ عن الشَّرط، فوقع العتق وهي ملك المشتري، ووقع العتق وقد صارت مملوكة له، ولذا قال: إلَّا على قول (م) - يعني: لأنَّه يقول: يتَّحد وقت الشَّرط والمشروط - لكنَّه يقال: العتق وملك المشتري كانا في آنٍ واحدٍ لا ترتُّب بينهما، فلا يتمُّ ما ذكر. وقد مضى نحو هذا، ورجَّحوا العتق بأنَّه سريع النُّفوذ، وتكلَّمنا عليه، فعاوده.

(٤/ ١٩٦ س٩) قوله: قلنا: لا ترتب حِسِّي.

يقـال: المقصـود حصول التَّرتُّب في نفس الأمر وإن لم يُدرَك بالحسِّ، والإدراك العقلي حاصـل؛ إذ لا تجتمع حياة الأب والميراث، فالميراث بعد زوال[1] الحياة، ثمَّ يترتَّب هذا كما في القولة الآتية على وقت وقوع المشروط،

---

(١) (بعد زوال) مكررة في (أ).

والصَّحيح تأخُّره عن وقت الشَّرط، فيتَّفـقُ وقت حصول الميراث، ووقت حصول الطَّلاق.

(٤/١٩٧ س٥) قوله: أوقعه هنا وهي تحته، فافترقا.

يُقال: قد مرّ عليه وقت لا يصحُّ منه في الإيقاع؛ فاتَّفقا.

(٤/١٩٧ س١١) قوله: إذ هي حينئذٍ كالأجنبيَّة.

هذا إنَّما يجيء لمن لم يجعل الطَّلاق يتبع الطَّلاق، وهو ـ وإن كان الصَّحيح ـ لكن أكثر هذه التَّفاريع على مذهب المخالف؛ لأنَّ المصنِّف تبع فيها «الانتصار»، وهو مع المخالف.

(٤/١٩٧ س٢١) قوله: (ابن سريج) لا يقع اليوم.

هذا هو الحقُّ، وقد أجاد الإمام المصنِّف فيما حكى مِنْ وجه تقريره، وسيأتي لنا في التَّحبيس ما ينصر هذا.

يقال: قوله: اليوم غداً؛ لأنَّه لا يتعلَّق مفعولان بفعل واحد مِنْ جهة واحدة كما ذلك معروف في النَّحو، بل لا بدَّ في ذلك مِنْ عطف.

وحاصله أنَّ التركيب غير صحيح، فيلزم إذا بطل ذكر الطَّواف الآخر أن يصحَّ الأوَّل فقط ـ أعني: الأوَّل لفظاً ـ.

(٤/١٩٨ س١) قوله: ولو قال: أردت اليوم نصفاً وغداً نصفاً، وقع ثنتان.

هذا يؤدي إلى وقوع الطَّلاق بمجرَّد النِّيَّة؛ لأنَّ اللَّفظ المذكور لا يدلُّ على ما ذكر بحقيقته ولا مجازه، ولهذا نظائر في هذه التَّفاريع الَّتي كثروها بالتطلب لصورها، وأكثرها ضياع[1] الأوقات.

---

(١) تحرفت في (أ) إلى سياع.

فصـــل أكثـــره[1]

(٤/ ١٩٩ س٩) قوله: فلو قال: أنت طالق إن شاء الله.

أخـرج أبو داود، والنسائي، والحاكم، والبيهقي عن ابن عمر، والنّسائي ـ أيضاً ـ عن أبي هريرة، والخطيب عن جابر، عنه صلّى الله عليه وآله وسلّم: «مَنْ حلف على يمين، فقال: إن شاء، فقد استثنى».

وأخرجه الطبراني عن ابن مسعود موقوفاً.

وأخـرج الترمذي، وابن ماجة عن ابن عمر، وحسّنه الترمذي، وعن أبي هريرة: «مَنْ حلف على يمين، فقال: إن شاء الله، فلا حنث عليه».

وأخرج النسائي، وابن ماجة، والبيهقي عن ابن عمر: «مَنْ حلف فاستثنى، فإن شاء مضى، وإن شاء ترك غير حنث».

وأخرج أحمد، والنسائي، والبيهقي مِنْ حديثه: «مَنْ حلف على يمين، فقال: إن شاء الله، فهو بالخيار: إن شاء مضى، وإن شاء ترك».

وأخرج البيهقي مِنْ حديثه ـ أيضاً ـ: «مَنْ حلف على يمين، فقال في إثر يمينه: إن شاء الله، ثمَّ حنث فيما حلف فيه، فإن كفّارة يمينه إن شاء الله».

وأخرج عبد الرَّزَّاق مِنْ حديث أبي هريرة: «مَنْ حلف، فقال: إن شاء الله، لم يحنث».

وأخرج أبو داود عن عكرمة، أنَّ النبيَّ صلّى الله عليه وآله وسلّم قال: «والله لأغزونَّ قريشاً»، ثمَّ قال: «إن شاء الله»، ثمَّ قال: «والله لأغزونَّ قريشاً»، ثمَّ قال: «إن شاء الله»، ثم قال: «والله لأغزونَّ قريشاً»، ثمَّ سكت، ثمَّ قال: «إن شاء الله»، ثمَّ لم يغزهم.

وورد ذلك في الطَّلاق والعتاق، وقد ذكره المخرِّج، وبعض الأحاديث يشدُّ

---

(١) ساقط من (أ).

بعضها للاتِّفاق في المعنى على أن «إن شاء الله» لقطع الكلام عن النُّفوذ.

(٤/ ١٩٩ س١١) قوله: جمعاً بين الأدلَّة.

هذا الجمع في غاية البُعد والتعسُّف، وما فائدة الأحاديث لو كان المراد ذلك؟ وكلٌّ واحد يفهمه إذا جعلناه استثناءً على أصله، فيكون مِنْ باب الإخبار بالمعلوم.

(٤/ ١٩٩ س١٥) قوله: بل تعليق لفظي.

ذلك اللَّفظ له معنى، فيعمل به، فتقيَّد مشيئتها بمشيئته، ويقف وقوع الطَّلاق على ذلك ولو بعدَّة وسائط، والله أعلم.

فصل
ويتقيَّد بالاستثناء

(٤/ ٢٠٠ س١٢) قوله: قلنا: لا وجه له.

خلاف ذلك البعض في التَّحقيق يعود إلى أنَّه لا يُتمّم الكسر كما حكاه فيما مضى عن داود وربيعة، وقوَّينا قولهما بما مرَّ، فكيف يقول: لا وجه له، والظَّاهر معهم؟ إذا وضع أي شيءٍ إنَّمَا هو لتمام الموضوع له، ولا يستعمل في البعض إلَّا مجازاً، حتَّى إنَّ صاحب هذا القول لا يطالب بالوجه؛ لأنَّه على أصل الوضع، وإنَّما يطالب من جعل البعض كالكُلِّ.

وقد عرفت أن المصنِّف لم يزد على الدَّعوى ولم يبرز برهاناً، لا في الكسر، ولا في السراية إلَّا بأنَّ الأدلَّة لم تفصل، وهذا ممنوع؛ فإنَّ الأدلَّة لم تتناول بحقيقتها إلَّا الكُلَّ، ولو ادَّعوا أنَّها تناولت الكلَّ حقيقة والبعض مجازاً، كان مجرد دعوى أيضاً، وجمعاً بين الحقيقة والمجاز، وأكثرهم لا يقول به.

(٤/ ٢٠٠ س٢٠) قوله: وهو القوِّي عندي.

وجه قوَّته ما مضى أنَّ الكلام بتمامه، فحين قال: ثلاثاً إلَّا ثلاثاً، لم يحكم

على الاستثناء بأنه لغوٌ حتَّى يتمَّ الكلام، فتمَّ باستثناء اثنتين، فلم يبق مستغرقاً، فصحَّ.

(٤/ ٢٠١ س٧) قوله: وصدقت في حقِّ نفسها.

يقال: لا عبرة بتصديقها، بل بتصديقه، كما لو انفردت.

(٤/ ٢٠٢ س٢) قوله: كإن كلَّمت رجلاً إن[1] كلَّمت هاشمياً.

مدلول اللَّفظين المترادفين واحدٌ لا تعدُّد فيه، والعبرة إنَّما هي بالمعنى، فلا يصحُّ ما ذكره في المشبَّه والمشبَّه به.

فصـــل
ولا بدعة ولا سنَّة في الحامل والصَّغيرة والآيسة[2]

إذا كان معتبراً شرعاً، ولا نهي عنه ولا ذمَّ، فهو سنَّة، إذ لا يُراد بالسُّنَّة هنا ما لفعله على تركه مزيَّة، وهو قول (ن ط ض زيد خ) كما ترى.

(٤/ ٢٠٣ س٣) قوله: قلت: وفيه نظر.

لعلَّه يريد أنَّه لا يقع إذا أوقعه رأس الشَّهر، وقد تعذَّر شرطه، ولا وجه لوقوعه بعد.

(٤/ ٢٠٥ س٧) قوله: والتَّحبيس والدَّور والتَّنافي بمعنى واحد.

هكذا هنا، وقد فرق بينهما في «الأزهار»، فقال: ويدخله الدُّور ـ يعني: الطَّلاق ـ ولا يصحُّ التَّحبيس، وهو: متى وقع عليك طلاقي فأنت طالق قبله ثلاثاً، ثمَّ جرى على هذا الفرق هنا في آخر كلامه، حيث قال: قلت: أمَّا مع عدم الشَّرط، فلا[3].

---

(١) في «البحر»: وإن.
(٢) ٤/ ٢٠٢ س١٢.
(٣) ٤/ ٢٠٥ س٢٣.

وحاصل كلامه أنَّه مع الشَّرط لا يصحُّ؛ لأنَّه يلزم منه تقدُّم المشروط على الشَّرط، وخصَّ المصنِّف هذا باسم التَّحبيس ومع عدم الشَّرط يصحُّ، قال: لأنَّه مثل قولك: هي طالق قبل موتي بشهر، ولاشكَّ في صحَّة ذلك.

واعلم أنِّي محصت النَّظر في هذه المسألة، وإذا هي من المغالط التي يستعملها أهل الإلغاز والتَّعمية، وأنا أكشف لك بطلانها مع الشَّرط ومع عدمه بكلام قصير، إذا أدركته، كان درياقاً لما أصاب سمه الكاملين، ودرعاً يدفع عنك سهماً أثَّر في فرسان النَّاظرين.

وتحقيقه أنَّ الكلام الموصوف بالقبليَّة متناقض، واجتماع النَّقيضين محالٌ في نفسه، فلا يدخل تحت قدرة قادر.

بيانه أنَّه يلزم مِنْ وجود الطَّلاق الأوَّل عدم الآخر، ومن عدم الآخر عدم الأوَّل، فقد لزم مِنْ وجود الأوَّل عدمه بواسطة عدم الآخر، وهو معنى اجتماع النَّقيضين، فهو بمنزلة قولك: الطَّلاق الموصوف بالوجود والعدم في آن واحد، أو بالنَّقيضين أوقعته عليك، وإيقاع المحال باطل.

وقد أورد في «الغيث» مِنْ صور الدُّور أن يقول لزوجاته: مَنْ لم تُطَلَّق منكنَّ، فصواحبها طوالق، وليس ممَّا نحن فيه؛ لأنَّه حصل شرط الجميع، فتطلق كلُّ واحدة.

وتسمَّى هذه المسألة في كتب الشافعية السّريجيَّة نسبة إلى ابن سريج.

قال العسقلاني عند قول الرَّافعي: إنَّه وجد في بعض التَّعاليق أنَّ مذهب زيد بن ثابت أنَّه لا يقع الطَّلاق في المسألة السّريجية.

قال العسقلاني: لا أصل له عن زيد ولا عمرو، فقد قال الدَّارقطني: كان ابن سريج رجلاً فاضلاً لولا ما أحدث في الإسلام مِنْ مسألة الدُّور في الطَّلاق، وهذا مِنَ الدَّارقطني دالٌّ على أنَّه لم يُسبق ابن سريج إلى ذلك.

قلت: وكذا قول جماعة مِنَ الشّافعية إن ذلك في النّصّ، أو مقتضى النّصّ ليس بصحيح، والذي وقع في النّصّ قول الشّافعي: لو أقرّ الأخ الشّقيق بابن لأخيه الميت، ثبت نسبه ولم يرث؛ لأنّه لو ورث، لخرج المقرُّ عن أن يكون وارثاً، ولو لم يكن وارثاً، لم يقبل إقراره بوارث آخر، فتوريث الابن يفضي إلى عدم توريثه، فتساقطا، فأخذ ابن سريج من هذا النّصّ مسألة الطّلاق المذكور، ولم ينصّ الشّافعي عليها في ورد ولا صدر.

بـــاب والرَّجعـــي

(٤/ ١٠٧ س١٧) قولـه: ولا يُعتبـر فيهـا الإشهاد، لقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «فليراجعها»، ولم يذكره.

يقال: استغنى عن ذكره بالآية الكريمة، وما كلُّ حكم ذُكر في الكتاب أو في السُّنَّة يستوفي جميع ما يتعلَّق بها، بل يكتفي بما ورد من كتاب أو سنَّة، أو أمكن تحصيل المسكوت عنه بقياس على موجود في نصٍّ فيهما، ورجوع الأمر بالإشهاد إلى الإمساك في غاية القرب والوضوح، وإرجاعه إلى الفراق وحده في غاية البُعد والخفاء، ولكن إليهما كما هو الظَّاهر، بل هو عائد إلى الأحد الدَّائر، لأنَّه مدلول لفظ «أو».

والصَّواب أن يقول: إلى الفراق؛ لأنَّه المذكور في سورة الطَّلاق التي فيها الأمر بالإشهاد، ولفظ التسريح في سورة البقرة، وليس فيها الأمر بالإشهاد.

(٤/ ٢٠٨ س٩) قوله: ما لم تغسل الحائض جميع بدنها.

تقريره بقياس الدلالة، وهو أنَّه عُلِّقَ بانقضاء الحيض أمران: حلّ الوطء في غير المطلَّقة، وانقضاء عدَّة المطلَّقة. وقد جعل الله سبحانه غاية تحريم الوطء هو التَّطهير، فيلزم في العدَّة مثله.

وأمَّا وضع الحمل، فهو الغاية بنفسه، ولا دليل على الاغتسال فيه، وقياس النَّقاء على الوضع قياس بلا جامع. فليتأمل.

فكما أنَّه قال تعالى: ﴿فإذا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللهُ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، كان المعنى هنا: فإذا تطهَّرن، حلَّ لهنَّ الأزواج.

وحـاصله إثبـات التـطهـر بقياس الـدلالـة كما أثبت عليٌّ كرَّم الله وجهه

الاغتسال مِنَ الإكسال قياساً على حدِّ الزِّنا.

وقد يقال: الذي نشأ عنه الحكمان هو انقطاع الحيض، وهو يتحقَّق بالنَّقاء، ووجوب الاغتسال لجواز الوطء تكليف مستقلٌّ قد تحقَّق الانقطاع بدونه، وليس ذكر النِّفاس في حجَّة الخصم، بل للتمثيل وبيان المساواة.

فإذاً الأقوى ما قوَّاه المصنِّف ـ أعني: مذهب (م ش)، وليس من عادتي في البحث والتَّشاغل بتنميق الدَّليل ثمَّ إبطاله، لكنَّه كثيراً ما يفعله المستدلُّون.

وقد أكثر مِنْ ذلك ابن دقيق العيد في «شرح العمدة» وفي «شرح الإلمام»، وقال في موضع: إنَّما يفعل ذلك ليبين لك طرائق العلماء في تحرير الاستدلال.

ونظيره من فعل الجمهور إيرادهم السُّؤال مِنْ قبل الخصم وتنميقه، ثمَّ يكرِّرون عليه بالإبطال، وذلك لدفع وهم من يتوهَّم أنَّه بقي في البحث خلل مِنْ تلك الجهة، والله أعلم.

(٤/ ٢٠٩ س٦) قوله: بل يكفي عدله.

أخرج البيهقي في «السُّنن» عن حذيفة أنَّ رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم أجاز شهادة القابلة.

وأخرج عن عليٍّ موقوفاً أنَّه كان يجيز شهادة القابلة. زاد أبو عوانة: وحدها.

بـــاب العدَّة

(٤/ ٢١٠ س٥) قوله: المراد في الآية[1] الحيض.

أقوى الأدلَّة أنَّ العدَّة شرعت طريقاً إلى العلم ببراءة الرَّحم، وقد اعتبر في الاستبراء الحيض لا الطُّهر، وحديث «دعي الصَّلاة أيَّام أقرائك» نصٌّ في ذلك لا يحتمل الطُّهر، بخلاف ما احتجُّوا به، وأوضحه قوله: بما ضاع فيها من قروء نسائك، فإنَّه محتمل للحيض أيضاً، كما بيَّنَّاه في «الإتحاف»، وظاهر تصرُّف «الكشاف» أنَّه مجَازٌ في الطُّهر، وهو مقتضى كلام المصنِّف، إذ هو الحقيقة.

(٤/ ٢١٠ س١٣) قوله: لقوله تعالى: ﴿والمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، ولم يفصل.

يلزم مِنْ هذا أن تجب العدَّة وإن لم تحل.

(٤/ ٢١٠ س١٦) وقوله: قلنا: قول علي كالتَّخصيص، إذ لم ينكر.

تكرار الاحتجاج بهذا ممَّا لا يعرف الإنسان وجهه؛ إذ لا يلزم الإنكار في الاجتهاديَّات، وكم عسانا نكرِّر هذا، ويكرِّرونه.

وقول الظّفاري في التَّخريج: إنَّ الأحنف بن قيس لم يدرك عمر وعليّاً وَهْمٌ، وقد أدركهما، واحتبسه[2] عمرُ عنده سنة يختبره، ثمَّ قال له: كنتُ أخشى أن تكون ممَّن قال لنا رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «منافقٌ عليم اللِّسان»، فلست به.

---

(١) في «البحر»: بالآية.

(٢) في (أ) احتسبه، وكتب فوقها: لعله: احتبسه.

وعاش إلى زمن معاوية، فقال له يوماً: كأنِّي بك يا أبا بحر وأنت بصِفِّين تُعَدِّلُ الصُّفوفَ، فقال له: والله يا معاوية لَلْقُلوبُ التي أبغضناك بها لَبَينَ جُنوبنا، ولَلسُّيوف التي حاربناك بها لعلَى عواتقنا، فليَّن له معاوية في القول، فقالت أُخت معاوية بعد خروجه: مَنْ هذا الأحمق؟ قال معاوية: هذا الأحمق المُطاع، الذي يغضبُ لغضبه مئة ألف سيف، لا يدرون لِمَ غَضِبَ.

وأخبار الأحنف القاضية بذلك أشهر مِنْ أن تُجهل.

وقال له معاوية وقد شاورهم في البيعة ليزيد، فتكلَّم الحاضرون بهوى معاوية، فقال: مالك لا تتكلَّم يا أبا بحر؟ فقال: إن كذبت أغضبت الله، وإن صدقت أغضبتك، فألان له القول.

قال العسقلاني في «التهذيب»[1] قُتل[2] سنة ٦٧، وقيل: ٧٢. قال الذَّهبيُّ وهو الصَّحيح، وصَرَّح أنَّه سمع من عمر.

(٤/ ٢١١ س٣) قوله: لقوله تعالى: ﴿يَتَرَبَّصْنَ﴾.

لا دلالة في هذا، وقد رجع إليه المصنِّف كما ترى.

(٤/ ٢١١ س١٣) قوله: فإن لم يعلم تأخُّرَه.

أصل الحديث يدلُّ على أنَّ الحيض الثلاث كانت معلومة، وإنَّما هي بالآية، ولو لم تكن معلومة، لما كان للإخبار عَنِ الأَمَةِ بخصوصها معنى إلَّا أن يتعسَّف في الاحتمالات البعيدة، ولكن هذا دأبُ المتمذهبة إذا فارقوا جماعتهم في مسألة، فلا بدَّ أن يتلفَّتوا ويتكلَّفوا.

(٤/ ٢١٢ س١) قوله: وإذا انقطع الحيض لا لعارضٍ معروفٍ.

هذه لم يهملها اللهُ سبحانه حين بيَّن أقسام المعتدَّات، وهن أربع: الحائض، والحامل، والَّتي لم تحض أصلاً، والآيسة. فالآيسة يدخل تحتها

---

(١) في (ب) التقريب

(٢) في «التَّقريب»: (مات) وهو الصواب، لأن الأحنف بن قيس لم يمُت قتلاً.

العجوز والضَّهيا، وهذه فإنَّها حين مطلتها في عادتها، صدق عليها أنَّها آيسة أن تأتيها لوقت حاجتها، فتعتدّ بالأشهر مِنَ الحال، كالضَّهيا سواء. ألا ترى أن مثل ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ﴾ [النساء: ٩٢]، ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ [البقرة: ١٩٦]، ﴿فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِيناً﴾ [المجادلة: ٤] لم يرد: فمن لم يجد في غير حال الحاجة من ماضٍ أو مستقبل. وقد أمر الله سبحانه بإحصاء العدَّة محاذرة الإضرار بالتَّطويل حتَّى لم يتسامح ببقيَّة الحيضة لمن طلَّق في الحيض؛ لأنَّ تلك المدَّة زائدة على الثَّلاثة الأقراء.

وهـذا قول الصادق والباقر، وأحد قولي النَّاصر. وقد اعتبر هذا جماعة، منهم: الشَّافعي، والإمام (ي)، والمصنِّف. لكنهم قالوا: لا بدَّ قبل ذلك مِنْ ظنِّ براءة الرَّحم، ثمَّ تعتدُّ بالأشهر، وهو قول عمر وغيره، وأحد قولي الشَّافعي، قالوا: فتربَّص تسعة أشهر، وهي غالب مدَّة الحمل. وعن (ش) أكثر مدَّته أربع سنين، وقال (ي): أكثر العدد أربعة أشهر وعشراً.

وقـال المصنِّف: وهـذه التَّقـديرات لـم تستند إلى الأصل، إنَّما هي مِنَ القياس المـرسـل، فالأولى قياسها على الضَّهيا ـ أي: على عدَّتها ـ ثمَّ تعتدُّ بعدها، فتنقضي عدَّتها ـ على قوله ـ في ستة أشهر.

لكن يقال له: اعتبارك ثلاثة الأشهر مُرسل أيضاً، وإنَّما القياس الصَّحيح أن تُقـاس عليهـا في العدَّة، فيقال: هذه آيسة مِنْ حيضها لوقت الحاجة، لا لعارضٍ معروف، فتعتدُّ بثلاثة أشهر كالضَّهيا.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ﴾ [الطلاق: ٤] هي ـ كما ذكرنا ـ داخلة في الآية، وهم صيَّروا معنى الآية إلى: واللَّائي يَئِسْنَ من وجود حمل في أرحامهنَّ، ولا دليل لهم على اعتبار ذلك إلَّا حصول الإضرار بهنَّ، ومخالفة الأمر باستقصاء العدَّة.

وبـراءة الـرَّحم ـ وإن كانت هي حكمـة الأصـل ـ فهي تحصـل بالعـدَّة المنصوصة في كلٍّ مِنَ الأربع، فما بالكم تطلبون علامة زائدة على ما جعله الله كافياً؟ ويا عجباً مِنَ احتياطهم إلى معرفة براءة الرَّحم أوَّلاً، ثمَّ إيجاب العدَّة

ثانياً. والعدَّة شُرعَتْ لمعرفة براءة الرَّحم، فاعتبار الحكيم العليم أولى من اعتبارٍ لم يقد إليه دليل، فلم يكن عليه أمرُ الشَّارع، فهو رَدٌّ.

(٤/ ٢١٢ س١٠) قوله: قلت: لعلهم يعنون.

المسألة مفروضة فيمن انقطع حيضها، ولا يتحقَّق ذلك إلَّا بعد مضيٍّ وقت عادتها، فهذا الاستدراك مستَدْرَكٌ.

(٤/ ٢١٢ س١٦) قوله: لكن الأحوط.

يذكرك هذا الصَّنيع، وإن كُنَّا قد نبهناك عليه مراراً، وهو أن يقال: أمَّا الأحوط عملاً للزَّوج بأن ينفقها، ويراعي أحكام العدَّة للزَّوجة بالتَّربُّص وسائر الأحكام، فنعم، وأمَّا المفتي ـ كمثلك، وكذلك القاضي ـ فالأحوط أن لا يلزمهما المشقَّة بغير علمٍ أو ظنٍّ للحكم، ويتقوَّل على اللهِ بغير علمٍ، ولا هدى، ولا كتاب منير.

(٤/ ٢١٥ س٧) قوله: وقول داود يؤدي إلى اختلاط الأمواه ومخالفة مقصود الشَّرع.

يختار قول داود؛ لأنَّها مطلَّقة قبل الدُّخول، والجواب عن إيراد المصنِّف أنَّ هذه المسألة أسوة نظائرها، كمسألة الحامل من غيره، كالمنكوحة في العدَّة جهلاً، والمسبيَّة قبل الاستبراء، بل والزَّانية عند مَنْ قال: يصحُّ العقد عليها، ويمتنع مِنَ الوطء حتَّى تضع، فإنَّ محاذرة اختلاط الأمواه مانع، فيقدر بقدرِ الضرورة، ودفعها يحصل بما ذكر، مع أنَّها صورة نادرة؛ لأنَّ ذلك إنَّما يلزم ما لم تتوسط حيضة، فإنَّها تمنع الاختلاط، كما في الاستبراء.

فهذا هو الذي يصون الأدلَّة النَّافذة ـ أعني: الطَّلاق قبل الدُّخول ـ بصريح كتاب الله. وفي سائر الكلام المتعلِّق بهذه المسألة ما لا يصعب عليك معرفة ضعفه، كالفرق بين الرَّجعي والمختلعة، ونحو ذلك.

فصـــل
وللبــائن أحكـــام

(٤/ ٢١٥ س١٤) قوله: ولها النَّفقة.

فيهـا ـ كمـا ترى ـ أربعـة مذاهب: لها النَّفقة والسُّكنى، لا نفقة لها ولا سكنى، لها النَّفقة دون السُّكنى،وعكسه. الصحيح عندي منها: لا نفقة لها ولا سكنى لحديث فاَطمة بنت قيس، ولا حجّة لمن ردَّها؛ لأنَّ المرأة يُعمل بقولها اتِّفـاقاً، وتجـويز النِّسيان جائز على كلِّ أحدٍ، فلا حُجَّة بقول عمر: امرأة لا ندري: أحفظت أم نسيت؟ وكيف يعتلُّونَ بما يسلمون أنَّه ليس بعلَّة وحديثها المذكور مخصص لتعميم المطلَّقات الموجب للنَّفقة أو السُّكنى؟.

(٤/ ٢١٦ س١٨) قوله: إذ ورَّث صلَّى الله عليه وآله وسلَّم امرأة ابن عوف.

رفع هذا الحديث عجبٌ مِنَ المصنِّف، وإنَّما المورث عثمان، ولا حجَّة في فعله والمخرِّج قد جاء بالرِّواية على الصَّواب، وسكت عمَّا جرى للمصنِّف كما هو دأبـه في هذا التَّخريج، والله المستعان.

والعجب من القائلين بالتوريث بمجرَّد رأيهم، ومن كثرة المغترِّين بذلك.

(٤/ ٢١٧ س٩) قوله: إذ ماؤه أجدُّ.

هذا لا يصلح موجباً لهذا الحكم، بل المتعين البقاء على اللبس، ويكون كالحكم في الأَمَة المتناسخة في طهر وطئها كلّ واحد فيه.

(٤/ ٢١٩ س١) قوله: قلنا: لا حرمة له.

هذه الكلمة مِنَ الأعاجيب، فإن عدم حرمة ماء الزَّاني لا يقتضي عدم حرمة النَّاكح حلالاً، وما زلت أعجب منها منذ طرَقَتْ سمعي، وفرحت حين سمعت مَنْ يقول بالاستبراء بها.

ولقد قال لي شريف مكَّة ـ وليس بفقيه، لكن بمجرَّد عقله وإدراكه لوجه

المسـألة ـ فقال: قالوا: يجوز نكاح الزَّانية مِنْ دون عدَّة ولا استبراء رحمها. قلت: يقولون هكذا؟ قال: هل خالف في ذلك أحدٌ؟ قلت: خالف فيه شذوذ. فقال: والله لا أصغي إلى قولهم في هذه المسألة، وإنَّها لخطأٌ منهم ولو أجمعوا.

والشَّـريف أحمـد بن غالب من بني حسن، فنفعه مجرَّد عقله، وسلامة فطرته، وارتفاع همَّته عن التَّقليد فيما ظهر وبطن، وهؤلاء الغالون في أوائلهم لا دواء لهم إلَّا موافقة الأصحاب.

نعم، المتيقَّن في هذه لزوم الاستبـراء بحيضة؛ لأنَّ الشَّارع اعتبرها في الاستبراء معرفاً تامَّاً، وأمَّا زيادة العدَّة، فلِحِكَمٍ أُخَرَ كما مضى، ولم يصحّ فيها قياس على العدَّة الكاملة، ولا ورد فيها نصٌّ، فينقاد لذلك، فوجب الاقتصار على ما ذكر.

(٤/ ٢١٩ س٧) قوله في حُجَّة (ح): أراد المشركات إذا أسلمن، ولم يفصِّل.

نصُّ الكتاب العزيز في المهاجرات، فلا يلزم مساواة غيرهنَّ لهنَّ، وقد قال بعض الأوائل ـ على ذهني أنَّه الزهري ـ ما رُدَّتْ مهاجرة لزوجها قطُّ، وأمَّا زينب بنت رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فرُدَّت لأبي العاص بن الرَّبيع بعد سنين، والظَّاهر أنَّ ذلك بعقد جديد، ولم يرو عدم الاستبراء فيهنَّ أيضاً، والآية لا تمنعه. هٰذا بناء على لزوم العدَّة.

وقد مضى لنا تحقيق البحث، والظَّاهر هنا مع أبي حنيفة، إلَّا أنَّه لا بدَّ مِنَ الاستبـراء بحيضة فقط، وأمَّا العدَّة، فلا دليل عليها، ولا يصح القياس على المـطلَّقة؛ لأنَّ اختلاف الملَّة فسخ، ولا يتمُّ قياسه على الطَّلاق، ولم يجىء للعـدَّة ذكر فيمن أسلمن، بل مَنْ أسلم بعدها زوجها رُدَّت له مع القُرب ومع البُعد، ومن تَزَوَّجت قبل ذلك، ثمَّ أمرها، ولم يقع ذلك إلَّا في المهاجرات ـ وهو الذي في القرآن ـ وإلحاق غيرهنَّ بهنَّ بعدم الفارق، وإلغاء قيد الهجرة هو الظَّاهر.

وقد رُدَّت امرأة صفوان وامرأة عكرمة، وهم غير مهاجرين، وكذلك امرأة أبي سفيان، وكانت بمكَّة دار حرب، وزوجها في وادي مر قد صار دار إسلام.

(٤/ ٢١٩ س١٠) **قوله: وتعتدُّ أم الولد عتقت.**

أحسن المصنِّف في هذه المسألة تحريراً واختياراً، إلَّا أنَّ إيجابه حيضتين ممنوع لمنع ما قاس عليه، وهو وجوب الاستبراء على البائع والمشتري معاً، فالواجب حيضة واحدة للموت وغيره، وهو مذهب (ش).

فصـــل
الحامل بالوضـــع إجمــاعــاً

(٤/ ٢٢٠ س٨) **قوله: فإن كان مضغة لا تخلق فيه، فلا حكم له.**

الظاهر أنَّ (ش) يخالف في لزوم التَّخلق المبيِّن للإنسانية، وحينئذٍ فالرَّدُّ عليه بقوله: قلنا: «أقلُّ ما يتخلَّق لمئة وعشرين يوماً» غير تام؛ إذ يقول بالموجب، والنِّزاع باقٍ؛ ولذا قال (ش): يرجع إلى القوابل في معرفة كونه مبدأ إنسان والمصنِّف قال: يجوز أنَّه دمٌ منعقد، والحمل يشمل المضغة، فيه تنقضي العدَّة، ويلزم بقياس الدّلالة ثبوت أحكام النِّفاس كما مرَّ هناك.

فصـــل والآيســـة

(٤/ ٢٢١ س٢) **قوله: ابن بنت الشَّافعي.**

ثمرة الخلاف منحصرة فيما لو نقص الشَّهران أو أحدهما.

فصـــل
وعـــدة الوفـــاة

(٤/ ٢٢١ س١٦) **قوله: قلت: إن تأخَّر الخبر عن آية الأشهر، فقويّ.**

سبحان الله، هذا الخبر ينادي بأنَّه متأخِّرٌ، إذ فيه قول أبي السنابل بن بعكك لها: والله ما يصلح أن تنكحي حتَّى تعتدِّي آخر الأجلين، وإنَّما عرف أبو السَّنابل آخر الأجلين مِنَ القرآن كما هو الظَّاهر، وتجويز معرفته مِنْ غيره مجوَّزٌ

بعيد لا يُعمل به، ولو ثبت، لكان خبر سبيعة مُخصِّصاً له.

(٤/ ٢٢٢ س٢) قوله: قلت: العمل بهما أقوى.

إن أراد للزَّوجين، فنعم، وإن أراد للمستدلِّ والمفتي، فليس له التَّغليظ بعد وضوح الدَّليل عنده، حتَّى إنَّه يحرم على القاضي الحكم بمثل ذلك.

وقد كرَّرنا المسألة في الأصول والفروع، وهي خليقة بذلك؛ لأنَّها مغلطة يجب التَّنبيه عليها.

(٤/ ٢٢٢ س١٠) قوله: قلنا: خطاب للمكلفات.

يقال: ولوليِّ[1] الصَّغيرة، كما يجب عليه إلزامها طاعة زوجها، وإن كانت غير مخاطبة.

(٤/ ٢٢٣ س٣) قوله: ولها النَّفقة.

الآية المذكورة ليس فيها تعرُّضٌ للعدَّة، إنَّما فيها الوصيَّة لهنَّ بالمتاع حولاً ما لم يخترن الخروج والتَّزويج، ثمَّ نسخ ذلك بالميراث، وهذا مرويٌّ عن ابن عبَّاس، وجابر، وقتادة، وغيرهم، فليس بين هذه الآية وآية ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤] تنافٍ؛ لأنَّ آية الأربعة الأشهر أمرٌ بالعدَّة مجرَّدٌ عن المتاع، وآية الحول أمرٌ بالوصيَّة، ولا تعرض فيها للاعتداد، فكيف يتناسخان؟ فإن ثبت بالتَّقرير النبوي ما كانوا يفعلونه مِنَ احتباسها سنة، كان التَّناسخ بين آية الأربعة الأشهر والتَّقرير مِنْ نسخ السُّنَّة بالكتاب، لا مِنْ نسخ الكتاب بالكتاب.

وحديث «قد كانت إحداكُنَّ ترمي بالبعرة على رأس الحول» لا يدلُّ على التَّقرير.

وأمَّا المتوفَّى عنها الحامل، فقد يتوهم دخولها في قوله تعالى: ﴿وإنْ كُنَّ أولات حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عليهن﴾ [الطلاق: ٦]، وليس كذلك؛ لأنَّ التَّقدير: وإن

---

(١) في (أ): ولولا وهو تحريف.

كُنَّ المُطلَّقات أولات حمل، لا: وإن كُنَّ النِّساء؛ لأنَّ الأحكام والضَّمائر في سورة الطَّلاق كلُّها في المطـلَّقـات.

والحاصل أنَّ المعتدَّات مطلَّقة، ومتوفَّى عنها، والمطلَّقة رجعيَّة، وبائنة، فالـرَّجعية لهـا النَّفقـة والسُّكنى، حاملاً وغير حامل، والمتوفَّى عنها عكسها، والمطلَّقة البائنة لا نفقة لها ولا سكنى إلاَّ أن تكون حاملاً. والذي في القرآن مِنْ ذكر السُّكنى أنَّه يصدق عليه المتاع المأمور بالإيصاء به، وقد نُسِخَ بالميراث.

وفي المطلَّقات: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُم﴾ [الطلاق: ٦]. وقد أخرج حديث فاطمة بنت قيس البائنة، فانحصرت السُّكنى في الرَّجعية، وأمَّا ﴿غَيْرَ إخراج﴾ في الأربعة الأشهر والعشر، «واعتدِّي في بيتك»، و﴿لا تخرجوهنَّ﴾ و﴿لا يَخْرُجْنَ﴾، فليس في ذلك كلِّه دلالة على وجوب شيءٍ على الزَّوج، بل عليهنَّ، وأنَّه لا يحلُّ لهنَّ أن يخرجنَ، ولا يحلُّ إخراجهنَّ. ألا ترى أنَّ الفُرَيعة حين صرَّحت أنَّ البيت الذي أتاها نعي زوجها فيه ليس له، وألزمها صلَّى الله عليه وآله وسلَّم الاعتداد فيه، فالوجوب عليها فقط.

(٤/ ٢٢٣ س١٢) قوله: والبيان لا يتأخَّر عن وقت الحاجة[١].

هي قاعـدة مسلَّمـة، لكن ليس هذه مِنْ صورهـا، وإلاَّ لزم أنْ لا يتأخَّر مخصِّص، وأن لا يُوكلُ البيان إلى السُّنَّة، وقد قال تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إليهم﴾ [النحل: ٤٤].

وأمَّـا نقـلُ عليٍّ أمَّ كلثـوم وعائشة أختها: أمُّ كلثوم، فمحتملٌ للعُذر، أو اجتهاد منهما، ونُقِلَ أنَّ نَقْلَ عليٍّ لابنته لأنَّها كانت في دار الإمارة، وقد تحوَّلت الإمارة عن زوجها عمر إلى عثمان.

---

(١) في «البحر»: لا يؤخَّر عن الحاجة.

فصـــل

(٤/ ٢٢٤ س٦) والفسخ من حينه ـ إلى قوله: إجماعاً. ثمَّ قال: والمفسوخة مِنْ أصله كعدَّة الطَّلاق.

الـواجب حمل المسلم على أسلم محمل، سيَّما أهل العلم، سيّما مَنْ عرف بأنواع مِنَ الصَّلاح والخير، كالإمام المصنِّف رحمه الله تعالى، ورضي عنه، فنقول: لا يدَّعي للإجماع إلَّا بعد ظنِّ كونه، وقد يكون ذلك في محل الخلاف فيه شهير، لكن أصحاب المدعى الذين تخرج بهم، ومارس أقوالهم، وحسَّن ظنَّه بهم لم يذكروا ذلك الخلاف، فظنَّ أنَّه لو كان، لذكروه. وهذا وقع في جميع هذه الفرق المتألِّبة الذين يرجِّحون أصحابهم على غيرهم، حتَّى قال بعض الحنفيَّة مِنْ أهـل وقتنـا مِنْ أهـل الهند في مصنَّف له: إنَّ عبرة صحَّة الحـديث عمـل الحنفيَّة به، وما لم يعملوا به، فليس بصحيحٍ، لأنَّه لو كان صحيحاً، لعملوا به.

وفي «سنن النسـائي» من حديث الـرُّبيع بنت معوذ في قصَّة جميلة بنت عبد الله بن أبي روجة ثابت بن قيس بن شماس: فأمرها رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم أن تعتدَّ بحيضة واحدة. ومثله في «سنن أبي داود» عن ابن عباس.

وفي «سنن الـدَّارقطني» في هذه القصَّة: فقال النبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «أتَرُدِّينَ عليه حديقته التي أعطاكِ»؟ قالت: وزيادة. فقال النبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «أمَّا الزِّيادة، فلا». قال الدَّارقطني: إسناده صحيح.

قال ابن القيِّم: وفي أمـره صلَّى الله عليه وآلـه وسلَّم المختلعـة أن تعتدَّ بحيضة واحدة دليلٌ على أنَّه لا يجب عليها ثلاث حِيضَ، بل يكفيها حيضة. وهـذا كمـا أنَّـه صريح السُّنـة، فهـو مذهب أمير المؤمنين عثمـان بن عفَّان، وعبـد الله بن عمـر بن الخطَّاب، والـرُّبيع بنت معـوذ، وعمّها، وهو مِنْ كبار الصَّحابة. فهؤلاء الأربعة مِنَ الصَّحابة لا يُعرف لهم مخالف منهم.

وحُكِيَ أنَّ عثمان قال: لا ميراث بينهما ولا عدَّة عليها، إلَّا أنَّها لا تنكح

حتّى تحيض حيضة خشية أن يكون بها حبل.

وحين سمع ابن عمر قول عثمان، قال: فعثمان خيرنا وأعلمنا.

قال ابن القيِّم: وذهب إلى هذا المذهب إسحاق بن راهويه، والإمام أحمد في رواية عنه اختارها شيخ الإسلام ابن تيمية.

وإنّما ساق هذا ابن القيِّم دليلاً على أنَّ الخلع فسخٌ لا طلاق، حتّى لو كان بلفظ الطّلاق، بناء منه أنَّ كلَّ فسخ لا عدَّة فيه، إنّما فيه الاستبراء. وكلامه مطوَّلٌ مفيدٌ في الفصلين.

وقد ادّعى ـ كما سمعت ـ أنّه لا يعرف في الصّحابة مخالف في أنَّ الواجب حيضة واحدة، وهو نقيضُ دعوى المصنِّف، وهو شاهد صدق على ما ذكرنا مِنْ أنَّ هذه الدّعاوي تبعاً للإلف، وغفلة عمّا سواه.

وسيأتي نظير هذا في باب اللّباس، حيث ادّعى ابن حجر الإجماع على جواز أن يلبس الصّغير الحرير والحلية المحرَّمة في الأعياد، وادّعى الإمام (ي) الإجماع على التّحريم.

(٤/ ٢٢٤ س٨) قوله: وهاجرت.

الذي احتجَّ به فيما مضى قضية صفوان وعكرمة وزوجيهما، ولم يقع لهما هجرة، إذ لا هجرة بعد الفتح. وذكر في «الغيث» أنَّ الظّاهر أنّه لا وجه لاشتراط الهجرة، فدلَّ على أنّه ذكرها على جهة الاشتراط جرياً على كلام الأصحاب.

(٤/ ٢٢٥ س٨) قوله ـ حاكياً لحُجَّة (ح) ومَنْ معه على التّداخل ـ: إذ هو تكرر وطء، فلا يجب تعدُّد العدَّة كالحدِّ.

هذا هو الأرجح مِنْ حيث أنَّ العدَّة الأُخرى يحصل بها مقصود الشّارع من استبراء الرَّحم، فتدخل الأُولى فيها، ولا حاجة بنا إلى قولنا: تكرّر وطء... إلخ.

بـــاب الظِّهـــار

(٤/ ٢٢٨ س٤) قوله: ولا يشترط النِّية في صريحه.

قد تكرَّر منَّا الكلام في مثل هذا في الطَّلاق وغيره.

(٤/ ٢٢٨ س٥) قوله: أو بجزء منها.

قد مضى في الطَّلاق أنَّ الوضع للكلِّ لا للجزء، أمَّا ما يعبر به عن الكلِّ شائعاً، فهو ـ وإن كان مجازاً ـ لكنَّه صار ظاهراً كالحقيقة العرفية، سيَّما إذا أيَّدته قرينة، كما هو الغالب في مثله، والله أعلم.

(٤/ ٢٢٩ س١٦) قوله: وتحريم العين هو تحريم عامٌّ متعلِّق[1] بجميع الانتفاعات.

هذه تُسمَّى في الأصـول مسألة المقتضى، فمنهم مَنْ يقول: يقتصر في التَّقـدير على قدر الضَّرورة، ويحتاج إلى دليل يعيِّنه، ومنهم مَنْ يقول: يقدر عامّاً، وهو الصَّحيح كما اختاره المصنِّف هنا.

(٤/ ٢٣٠ س٩) قوله: هذا أمرٌ واضح اقتضاه البرهان.

إنَّما يتمُّ ذلك لو علم أنَّ النبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قد كان قرر أنَّ الظِّهار طلاق، وكيف ذلك مع قوله تعالى: **﴿وإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَراً مِنَ القَوْلِ وزُوراً﴾** [المجادلة: ٢]؟ ولو كان أمراً شرعيّاً، لم يكن منكراً وزوراً، فعلم مِنْ ذلك أنَّه لم يقرَّر.

---

(١) في «البحر»: معلق.

(٤/ ٢٣١ س٤) قوله: بل الرَّجعية زوجة.

حاصله أنَّه ثبت بعقد النِّكاح أحكام، فبالطَّلاق الرَّجعي زال بعضها وبقي البعض، فاختلفوا في بعض، مثل: هل بقيت محلاًّ للطَّلاق ـ كما مضى ـ، فالَّذي قال: هي زوجة نظر إلى بعض قد اتُّفق عليه، أو قام عليه دليل عنده، والذي نفى ذلك نظر إلى مثل ذلك. فالكلام في الظِّهار مِنَ الملتبس، ولكن لا بدَّ مِنْ دليل ينفي أو يثبت كما مرَّ في طلاق الثَّلاث بلا توسط رجعة، فإنَّه استدلَّ كلٌّ مِنَ الفريقين بدليل خارج عن قولنا: زوجة، أو ليست بزوجة؛ لأنَّ النَّفي والإثبات إنَّما هما باعتبار بعض الأحكام، وقد اختلفوا في الحكم المعين مِنْ أي القبيلين هو، فلا بدَّ مِنْ دليل يعيِّنُهُ.

(٤/ ٢٣١ س٢١) قوله: قلنا: هما فرع الملك.

قرَّرنا أنَّ العبد يملك، فيصحُّ منه العتق والإطعام بإذن سيِّده.

(٤/ ٢٣١ س٢٣) قوله: هما بنيَّة الكفَّارة قربة.

يقال: لم يشترط القرآن ولا الأحاديث نيَّة التقرُّب، وإنَّما الظَّاهر أنَّه يكفي نيَّة رفع التَّحريم، وإنَّ ذلك كافٍ للمسلم، فليكْفِ الكافر.

(٤/ ٢٣٢ س٥) قوله: فيلزم فيمن قال: كفرسي.

حاصله منع القياس، فإنَّ التَّحريم المؤبَّد ليس كمال العلَّة، وإلاَّ لزم في المشبَّه بالفرس، فلنقتصر على المنصوص، وندع ما عداه لعدم الدَّليل، وما كان ربُّك نسيًّا.

(٤/ ٢٣٢ س١٣) قوله: قلت: ولا يطؤها بالملك حتَّى يُكَفِّرَ.

هو معنى قول (ش).

(٤/ ٢٣٢ س١٦) قوله: لعموم المسِّ.

ثمَّ صرَّح بعدُ أنَّ الوطء مجازٌ، وهو متنافٍ، إذ إفراد العام حقائق.

والصواب في أصل المسألة أنَّ المسَّ مطلقُ الوطء أحد أفراده، فلا يقتصر عليه إلَّا بدليل، كما نقوله في نقض الوضوء بالملامسة، وإن كنَّا قد مشينا معهم فيما مضى في نقض الوضوء، فمدَّعي التَّخصيص في الموضعين عليه البرهان.

ثمَّ الظَّاهر في الموضعين أنَّ القرينة تجنب الاستهجان، مع أنَّه يسبق إلى الذِّهن المكنى عنه، كالقربان والوطء أيضاً، فإنَّه كناية عن الفعل المخصوص، وكالمواقعة والمباشرة، بل والمجامعة بحسب الأصل وسائر الألفاظ المكنَّى بها، والحقيقة إنَّما مرَّ النَّيك فقط، كما التجأ إليها صلَّى الله عليه وسلَّم، فصرَّح بها في قضيَّة ماعز لضرورة البيان، ولو كان شيءٌ مِنْ تلك الكنايات الكثيرة حقيقة لاستغنى بها.

ثمَّ المتيقَّن مِنْ إفراد المطلق هو الوطء، وسائرها مشكوك فيها، فعلى المعيِّن البيان.

(٤/ ٢٣٢ س١٩) قوله: لا مانع عقلي ولا لغوي.

نعم، لا مانع مِنَ الإرادة لكنَّه إرادة غير الموضوع له، كمن يتكلَّم بلفظ حجر ويريد الماء، فإنَّه لا مانع كذلك.

(٤/ ٢٣٣ س٩) قوله: قلنا: فيلزم صحَّتها قبل العود، ولا قائل به.

منهم مَنْ قال: إنَّ العود هو المظاهرة في الإسلام، فكلام المصنِّف مختلٌّ، وسببه غفلته عن هذا القول في حكاية الأقوال في تفسير العود، وهو أوَّل تفسير في «الكشَّاف»، وعادته يقدِّم ما استجوده، لا سيَّما مع السُّكوت عن التَّرجيح.

ورواه ابن المنذر عن طاووس، قال: إذا تكلَّم الرَّجل بالظِّهار المنكر والزُّور، فقد وجبت عليه الكفَّارة، حنث أو لم يحنث، وفي «الريمي» أنَّ هذا قول مجاهد والثوري.

(٤/ ٢٣٣ س١٠) قوله: قلت: وهو قوي.

وذلك أنه قال تعالى: **﴿والَّذينَ يُظاهِرُونَ مِنْ نسائِهِمْ ثُمَّ يعودُونَ لما قَالُوا**

﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣] فهو ظاهر في الترتيب على المعطوف والمعطوف عليه.

(٤/ ٢٣٤ س٥) قوله: وإذا لم يسأل صلَّى الله عليه وآله وسلَّم أوساً[1] عن التَّكرير.

هذا احتجاج ضعيفٌ جدَّاً؛ إذ لم يكن صلَّى الله عليه وآله وسلَّم يسأل عن كلِّ وجوه الفعل الذي يسأل عنه، وكذلك لا يلزم المفتي والمُنَاظِر وسائر المخاطبات.

(٤/ ٢٣٥ س١٨) قوله: قلنا: عتقه بالملك سابق.

لا معنى لدعوى السَّبق مع فرضهم الاقتران، ولكن الظَّاهر أنَّ ذلك إنَّما يتصور على مذهبهم، وذلك بأن يقول: إذا ملكت هذا، فهو حرٌّ عن الكفَّارة.

(٤/ ٢٣٦ س٥) قوله: قلنا: الدَّين لا يفتقر إلى نيَّة.

لا بدَّ أن يقصد بتسليمه كونه عن الدَّين، ولا يحتاج في عتقه إلى أكثر مِنْ هذا.

(٤/ ٢٣٧ س١٣) قوله: قلنا وجد قبل الخروج عن[2] عهدة الأمر.

قد صار فرضه البدل، وامتثل الأمر ودخل فيه، فلا وجه لإبطال هذا العمل وإيجاب ما صار في حكم المنسوخ في حقِّه، وقد تقدَّم في التيمُّم. ومِنْ جنس بضاعة المصنِّف في القياس نقول: قد امتثل الأمر، فلا يتجدَّد عليه خطاب كبعد الفراغ.

(٤/ ٢٣٨ س١١) قوله: قلنا: عين لغيرها.

هذا حجَّة أصل المذهب، كما مرَّ، فلا يصلحُ الرَّدُّ على (ح)، والأظهر في الرَّدِّ لا نُسَلِّم السُّقوط، إنَّما الإفطار رخصة، ولا يلزم من الرُّخصة بطلان

---

(١) في (أ): أويساً.

(٢) في «البحر»: من.

العزيمة، وإلَّا لما أجزأت العزيمة حينئذٍ.

(٤/ ٢٣٨ س١٦) قوله: (ش ف) له أن يطأها ليلاً.

لا تصحُّ هذه العبارة مع قوله: أَثِمَ إجماعاً؛ إذ لا إثم على مَنْ له أن يفعل، ومِنْ ثَمَّ رددنا الاستثناء المتَّصل في قوله تعالى: ﴿وما كانَ لِمُؤْمِنٍ أن يَقْتُلَ مُؤْمِناً إلَّا خَطَأً﴾ [النساء: ٩٢]، إذ قولنا له أن يفعل يفيد أنَّه مختار، ولا اختيار في الخطأ.

وعبارة «العيون»: ولو وطئها فيهما ليلاً أو يوماً ناسياً، استأنف إلَّا عند أبي يوسف والشَّافعي.

(٤/ ٢٣٩ س٨) قوله: وصاحب العرق مجهول.

لا معنى لهذا الكلام؛ إذ الرَّاوي صحابي آخر غير سلمة وغير المجهول، فلا عبرة بالجهل والمعرفة، وإنَّما يروي الرَّاوي القضيَّة، فلا عبرة بتعيين صاحبها وإبهامه. على أنَّ القصَّة جرت لاثنين.

سلمة بن صخر، وفيه أنَّ النبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم أعطاه صدقة بني زُريق، وقال: «فأطعم عنك منها وسقاً من تمر ستِّين مسكيناً، ثمَّ استعن بسائره». هذه في رواية أحمد، وأبي داود، والترمذي.

وفي رواية الدَّارقطني والترمذي أنَّ النبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم أعطاه مكتلاً فيه خمسة عشر صاعاً، فقال: «أطعمه ستِّين مسكيناً، وذلك لكلِّ مسكين مُدٌّ».

الثَّاني: أوس بن الصَّامت وامرأته خولة بنت ثعلبة ـ وهي المجادلة ـ وفيه أنَّ النبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قال لها: «فليطعم ستِّين مسكيناً». قالت: ما عنده مِنْ شيءٍ يتصدَّق به. قال: «فإنِّي سأُعِينُه بعرق مِنْ تمر». قلت: يا رسول الله، فإنِّي سأعينه بعرق آخر. قال: «قد أحسنت. اذهبي، فأطعمي بها عنه ستِّين مسكيناً، وارجعي إلى ابن عمِّك».

ولأحمد معناه، وقال: «وليطعم ستِّين مسكيناً وسقاً من تمر».

ولأبي داود عن عطاء، عن أوس، أنَّ النبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم أعطاه خمسة عشر صاعاً مِنْ شعير لطعام ستِّين مسكيناً.

فقد ذكر التَّقديرات في حديث كلٍّ مِنَ الرَّجلين، وهما معروفان.

والرَّجل المبهم الذي وقع في حديث ابن عبَّاس لم يذكر فيه تقدير الكفَّارة، والظَّاهر أنَّه أحد المذكورين أبهمه ابن عبَّاس تارة.

وروايات قصة أوس كثيرة عن عائشة وغيرها بسبب أنَّها سبب نزول الآية الكريمة.

واعلم أنَّ الجمع بين الرِّوايات أولى من اطِّراح بعضها، وذلك بالحمل على الأقل المتيقَّن بأنَّه اللَّازم، وما زاد فضيلة، يُذكر مرَّة ويترك أُخرى.

ويؤيد ذلك: أنَّ الله سبحانه قال في كفَّارة اليمين: ﴿مِنْ أَوْسَطِ ما تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾ [المائدة: ٨٩]، ولا شكَّ أنَّ أوسط ما يأكل الشَّخص الواحد مدٌّ واحدٌ في يوم.

وفي الرِّوايات في هذا الموضوع وغيره ما يدلُّ أنَّ المدَّ منَ الحنطة، ومِنْ غيره نصف صاع.

وقد بسطنا في «الإتحاف» نوع بسط في سورة المائدة.

هذا والاختلاف إنَّما وقع في تقدير الكفَّارة، لا في أصل الحديث، فغايته إن ترجَّحت إحدى التَّقديرات، وإلَّا جمع بينها بما ذكرنا.

(٤/ ٢٤٠ س٦) قوله: إذ هو الوسط بين الثَّلاث والمرَّة في اليوم.

ليس في الآية ما يقتضي تعيين اليوم، بل ما يصدق عليه الأكل، لكن المقام والعرف لا يقبل نحو اللُّقمة، ويعين الأكلة، والزَّايد عليها يفتقر إلى دليل.

بــــاب الإيـــلاء

(٤/ ٢٤٣ س٤) قوله: لأقرب واحدة مِنْ نسائه انعقد منهنَّ جميعاً للإبهام.

ليس هذا بإبهام، بل تعميم، ومثال الإبهام واحدة منكن والله لا قربتها.

(٤/ ٢٤٣ س١٣) قوله: إذ هو حقٌّ لا تصح [فيه][1] النِّيابة.

ما أرى كون الوطء لا تصحُّ فيه النِّيابة إلَّا أجنبيّاً مِنَ النِّيابة في المطالبة.

(٤/ ٢٤٤ س٦) قوله: قلت: وفيه نظر.

كأنَّه يريد أنَّه لا حاصل لهذا الإيلاء؛ إذ لا مطالبة في الأربعة وبعدها قد ارتفع حكم الإيلاء، فلا حنث أيضاً.

وجوابه: لعلَّ مراده أنَّه قد ترتَّب عليه حكم ـ وهو الحنث إن وطىء ـ كسائر الأَيْمان، لكن يصير الخلاف لفظيّاً؛ إذ لا يمنع ذلك الخصم.

(٤/ ٢٤٤ س٦) قوله: ولا ينعقد بدون الأربعة.

هذه كالأُولى سواءً، ودلالة الآية واضحة أنَّها لأكثر ما سومحوا به ـ أي: أبحنا لهم الإيلاء إلى مدَّة أربعة أشهر ـ، لا ما فوق ذلك.

وقـول علي وابن عبَّـاس ـ إن صحَّ ـ فلا حجَّة فيه، ولعمري إنَّ الإنسان يستحيي مِنْ دعـوى التَّـوقيف في مثل هذا المقام، لكن صار هذا الباب في عادتهم كأنَّه مِنْ قسم المباح مِنَ الكلام.

وأراد من تكلَّم بذلك مثلما أراد مَنْ قال: لا ينعقد في الأربعة على معنى أنَّه لا حكم بين الزَّوجين، ومطلق اليمين ليس بإيلاء في عرف الفقهاء، فيصير الخلاف كاللَّفظي.

---

(١) ساقطة من الأصل، وأثبتناها من «البحر».

(٤/ ٢٤٥ س١٢) قوله: سَنَة إلَّا يوماً.

الذي يظهر أنَّه يصحُّ ذلك؛ لأنَّه مِنْ أيِّ السَّنة كان اليوم بقي معه الأربعة، فإن مرَّت الأربعة ولم يعيِّنه، روفع، وإن عيَّنه قبل الأربعة، كان فيما بعده. ألا ترى أنَّه يصحُّ أن ينذر بصوم سنة إلَّا يوماً، ولا يضرُّ عدم تعيين اليوم.

(٤/ ٢٤٥ س١٥) قوله: لنصِّ عليٍّ على ذلك.

لو لم يذكره عليٌّ، لكان واضحاً؛ لأنَّ كلَّ سبب مستقل وباب منفصل.

(٤/ ٢٤٥ س١٦) قوله: (مد) يوقف بعد الأربعة.

ليس هذا ببعيد بناءً على أنَّ لها حقّاً في الوطء كما مرَّ. وما حِكمةُ الإيلاء إلَّا أنَّه أظهر سوء العشرة، فلم يرخِّص له بعد الأربعة، فإذا عرف منه ذلك، أو ادُّعِيَ عليه، فأي فرق بينه وبين الإيلاء. غايته أنَّه في الإيلاء أقرَّ بسوء العِشرة، وتوجَّه الحكم عليه. وهنا بقي في الأمر لبس حتَّى يكشف.

(٤/ ٢٤٥ س٢١) قوله: لقراءة ابن مسعود.

ليس فيها دلالة على ما زعموا، بل كما قال المصنِّف، ثمَّ إن ذلك يناقضُ أوَّل الآية، فإنَّه إذا كان له تربُّص الأربعة، كيف يطالبون بترك ما هو لهم، ويجب عليهم الإجابة إلى ذلك: هل هو إلَّا مناقضة منزلة لهم ليس لهم.

غاية الأمر أنَّ قراءة ابن مسعود تدلُّ على صحَّة الفيء في الأربعة، والمطالبة إنَّما هي تابعة لوجوب الفيء - أعني: الوجوب على التَّخيير - والوجوب إنَّما يكون بعد الأربعة لما ذكرنا.

(٤/ ٢٤٦ س٤) قوله: لا فائدة لها في الرَّجعة[1].

ظهور فوائد النُّصوص لنا غير لازم، والفائدة يعلمها الحكيم سبحانه وتعالى. ثمَّ فائدتها فائدة الطَّلاق الذي لا إيلاء معه، فإنَّه ربما فوَّتها بالبينونة، أو فات عليه بعض الطَّلاق الذي له عليها، والظَّفر بالفلج في الخصومة بحسب الحالة الرَّاهنة، وغير ذلك.

---

(١) في «البحر»: الرجعية.

(٤/ ٢٤٦ س٥) قوله: حمل على أنَّه وقف، فطلق.

وهـذا الحمـل ليوافق الأربعة عشر منَ الصَّحابة قول الصَّحابي الواحد، والأربعة عشر، وأكثر من ذلك ليس بحجَّة ما لم يصر إجماعاً، والاعتصام بكتاب الله أولى؛ لأنَّه قسم الأمر بين الفيء وعزم الطَّلاق. فهذا القسم الثَّالث الذي جاء به صاحب الرَّأي مِنْ رأيه غير مقبول.

وكثيراً ما يُطَلِّقُ الرَّجل وفي نفسه الرَّجعة، ثمَّ يدع. وتلك فائدة أيُّ فائدة، ولا يلزم أن يكون مقطوعاً بها.

(٤/ ٢٤٦ س٦) قوله: ولها المطالبة وإن انقضت مدَّة الإيلاء.

أقول: ليس لها إلَّا ذلك، إذ الأربعة لهم، وإذا انقضت الأربعة، فذلك محـل المطالبة، فليس لهذه المسألة موضع، لا على مذهب (ح)، ولا على المذهب الصَّحيح.

(٤/ ٢٤٦ س١٥) قوله: بل يحنث عندنا.

الأولى كلام (ي) لما ذكره ألا ترى لو أنَّ مجنوناً ضرب زانياً، لـم يكن حدًّاً، وكذلك سائر أفعاله لا يعتبر بها في خطاب التَّكليف.

وكذلك لا يرفع فعله الإيلاء لما ذكرنا. وأمَّا قوله الإمام (ي): يرفع الإيلاء، فشبـه منـاقضـة لأوَّل كلامـه، وارتفاع الضَّرر ممنوع، لأنَّ المراد بالضَّرر هنا الغضاضة، وهي لا تزول بوطء المجنون، ولا يزول به سوء العشرة. ولو أُريد بالضَّرر حاجتها إلى الوطء، للزم وجوب الوطء بغير إيلاء، وهـم لا يقولون به.

(٤/ ٢٤٧ س٢) قوله: وفيه نظر.

يعني لأنَّ الأصل عدم الوطء، وهي إنَّما تدَّعي أحد أمرين داخلين تحت اختياره: الفيئـة أو الطَّلاق؛ إذ لو أقرَّا بالإيلاء وعدم الوطء، لـم يلزم منه رفع النِّكاح كما أوهمه كلام (ي) رحمه الله تعالى.

بـــاب اللِّعـــان

(٤/ ٢٥٠ س٥) قوله: وإذا فرَّق الحاكم بينهما.

دعوى، بلا دليل، بل تقع الفرقة بأيْمَانهما لحديث ابن عبَّاس أنَّ النَّبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قال: «المتلاعنان إذا تفرَّقا لا يجتمعان أبداً».

وعن علي، قال: مضت السُّنَّة في المتلاعنين أن لا يجتمعا أبداً. وعن علي وابن مسعود، قالا: مضت السُّنَّة أن لا يجتمع المتلاعنان. رواهنَّ الدَّارقطني.

وفي آخر حديث سهل بن سعد: ففرَّق رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بينهما، وقال: «لا يجتمعان أبداً» لا يدلُّ على ما ظنُّوا مِنَ الحكم الخاصِّ، بل أخبر النَّبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بالمشروع اللاَّزم لكلِّ أحدٍ.

وفي حديث ابن عمر ـ وهو متَّفق عليه ـ أنَّ النبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قال: «حسابكما على الله، أحدكما كاذب، لا سبيل لك عليها»، لم يزد على هذا.

(٤/ ٢٥١ س١٣) قوله: وإن قذفهما بمعيَّن.

ذكره الرَّمي بالزِّنا مستقلٌّ بالحكم، فلا موجب لذكر المرميِّ به، والتَّعليل بأنَّه من متعلَّق الزِّنا يلزم منه أن يذكر كلّ متعلّق، كالزَّمان والمكان والحال، ولا وجه لشيءٍ مِن ذلك. وكذلك اشتراط ذكر الولد المنفيِّ، ولم يجىء في ذلك شيءٌ مِنْ روايات القِصَّتين، وإنَّما هذا مِنْ خلط النُّصوص بالآراء شبه الاستدراك، وكيف يجترىء المتشرِّع على مثل ذلك، ويجيء من عند نفسه بمثل قوله: ونفي ولدك هذا؟ نسأل الله العصمة.

(٤/ ٢٥٤ س١٦) قوله: جاز قذفها وإن لم يتيقَّن.

هذا بعيدٌ عن الصَّواب، وشبهته التي قادته إليه أبعد، وهي قوله: لا تُردُّ يدَ لامسٍ، والواجب حمل اللَّفظ على حقيقته، وحمله على التَّعريض مع إمكان الحقيقة ممتنعٌ في غيرِ هذا المحلِّ الخطر، فإنَّ حملهم له على ذلك تضمَّن أمر النبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بما قد منعه أشدَّ المنع، وتوَّعده أشدَّ الوعيد، وهو صيرورة ذلك الصَّحابي ديُّوثاً، صان الله ـ سبحانه ـ رسوله الذي بعثه ليتمِّمَ مكارم الأخلاق، وصان صاحبه عن أرذل الأوصاف.

ومعنى الَّلفظ الصَّادر منه أنَّها ليست بشديدة، بعيدة عن المساهلة نفوراً، بل لو تعرَّض لها متعرِّضٌ بيده، لم يكبر عليها ذلك، ولم تهوَ له كعادة العفائف ذوات الـرِّفعة. وفي النِّساء والرِّجال مَنْ يتخلَّق بتلك الأخلاق، وهو بعيدٌ عن الفـاحشـة أشدَّ البعد، ككثير مِنْ رفعاء الشُّعراء، ومِنْ أهل المجون والبطالة وللمتسمِّين بالأدب مِنْ هذا حظٌّ. وكان كثيراً في أخلاق العرب: يُبتلى أحدُهم بمحبَّة شخص، ويموت دون الفاحشة، ومنه الهوى العذريُّ.

فصـــل
في نفـــي الولـــد

(٤/ ٢٥٧ س١٨) قوله: ولا بدَّ مِنَ الحكم... إلخ.

سيأتي مثـل هذا أنَّـه لا بدَّ مِنَ الحكم بالفرقة، وهذا غير صحيحٍ؛ لأنَّ الحكم عندهم إنشاء، والواقع في الحديث هنا وفيما سيأتي خبرٌ.

فصـــلٌ
في أحكـــام اللِّعـــان

(٤/ ٢٥٩ س١٤) قوله: إنكار للإمساك والطَّلاق.

لأنَّه لو كان إليه الطَّلاق، لكان له عليها قبله سبيل، وهو استدلال حسنٌ دقيقٌ، ويؤيِّده أنَّه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قال ذلك بعد قول العجلانيّ: كذبتُ

عليها إن أمسكتُها يا رسول الله، هي طالق ثلاثاً، وعدم إنكاره صلَّى الله عليه وآله وسلَّم عليه التَّطليق؛ لأنَّه تكلَّم بشيءٍ مِنْ قبل نفسه، وقد سمع مِنَ النَّبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم قوله: «لا يجتمعان أبداً»، فكانَ تطليقه إثباتاً لنفسه حقَّ الطَّلاق بعد أن نفاه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، وقوله: «لا سبيل لك عليها» موافقٌ لمعنى «لا يجتمعان»، فذلك يغني عن معنى الإنكار، فلا يكون تقريراً.

ومِنْ هنا يعلم بطلان استدلالهم بهذا الحديث على جواز إيقاع التَّثليث مرَّة واحدة، واستدلالهم به على وقوعها، إذ لا نسلِّمُ أنَّه قرَّره صلَّى الله عليه وآله وسلَّم لحصول ما يدفع مِنْ ظنِّ التَّقرير.

(٤/ ٢٥٩ س١٧) قوله: قلنا: قوله: «لا يجتمعان» في معناه.

هذا غير مسلَّمٍ، فإنَّ هذا القول خبر عن المشروع في حقِّ المتلاعنين، والحكم فيه إنشاء، فتأمَّله في عدَّة مواضع يدَّعون فيها الحكم.

(٤/ ٢٦٠ س٦) قوله[1]: قلنا: لم يُفصِّل قوله تعالى: ﴿أزواجهم﴾.

كأنَّه يجعل الآية مع عمومها لكلِّ زوجة معارضةً لأدلَّة اشتراط الإحصان في المقذوف، ملاعناً كان أم لا، فهو مِنْ تعارض العمومين، والأظهر أنَّ الصَّواب مع المصنِّف، ولكن تحتاج المسألة إلى تحرير.

(٤/ ٢٦٠ س٩) قوله: قلنا: قال صلَّى الله عليه وآله وسلَّم لهلال: «البيِّنةُ أو حدٌّ في ظهرك».

لأبي حنيفة أن يقول: كان ذلك استناداً منه صلَّى الله عليه وآله وسلَّم إلى مساواة الزَّوجين لسائر المكلَّفين، فلمَّا خصَّصَتْهُما الآية باللعان، لم يبقَ في حقِّهما حدُّ القذف.

لكن يقال له: لا يلزم مِنْ تخصيصهما باللِّعان ارتفاع القذف. وأيضاً قوله تعالى: ﴿ويَدْرأُ عنها العَذَابَ﴾ [النُّور: ٨]، فلو لم تحلف، حُدَّت، وهو

---

(١) في (أ): «قولنا»، وهو خطأ.

يقـول: يحبس النَّاكل مطلقاً. ولفظ «العيون» من كتبهم: فإن أبى هو أو هي يُحبس حتَّى يُلاعِنَ أو يكذبَ نفسه، فيُحَدّ، أو يصدِّق، فلا حدَّ ولا لعان.

(٤/ ٢٦١ س٧) قوله: إذ لا ثمرة له.

يقال: أمَّا مع وجود ولد الولد، فلحوقه ثمرة كأبيه سواء.

(٤/ ٢٦١ س١١) قوله: لاستحالة الحيضِ مع الحمل.

يقال: المستحيل كون ذلك الدَّم حيضاً، لا خروجه، فإنَّا نحكم بكونه دم علة لا حيضاً، فحين خروجه قلنا: الظاهر كونه حيضاً، فتنقضي به العدَّة، فلمَّا انكشف الحمل، حكمنا بكونه ليس بحيض، فلا تنقضي به العدَّة. وهذا بناء على إلغاء اعتبار الصِّفة.

أمَّـا إذا قلنـا: العبرة بها، فلا لبس بين الدَّمين، فلا يحتمل الخارج مِنَ الحامل كونه حيضاً أصلاً، ومع ذلك لم يجر عليه (ش) مع اعتباره الصِّفة، كأنَّه يقول: قد يعرض اللَّبس، والله أعلم.

بـــاب الرَّضـــاع

(٤/ ٢٦٣ س١٠) قوله: لنا رواية (ش).

رأيت أنا في ترجمة بعض المصريين لشيخه أنَّه ماتت زوجته، فعلَّل ولده بثديه ـ وكان كثير اللَّحم ـ فكثر لبنه. قال: وسألناه مرَّة بعد مدَّة الإرضاع، فقال: الآن درَّ ثديي باللَّبن حين ذكرت ذلك.

(٤/ ٢٦٣ س١٢) قوله: والميتة كالحيَّة.

هذه مِنَ الجانبين غير واضحة.

(٤/ ٢٦٤ س٨) قوله: وقليله إن وصل الجوف حرَّم.

لا شكَّ أنَّ إطلاق الرَّضاعة يتناول القليل بلا حدٍّ، إلَّا أنَّه لا بدَّ أن يصل الجوف ليكون له أثر في فتق الأمعاء كما أشار إليه الحديث، ولذلك لا تحرِّمُ المصَّةُ والمصَّتانِ، والإملاجةُ والإملاجتان، لأنَّه لا يتيقَّن وصول اللَّبن الجوف، والحدود الشَّرعية تبني على الغالب. ومثل ذلك الرَّضعة والرَّضعتان، فإنَّها الواحدة مِنْ رضع، كالضَّربة مِنْ ضرب.

فهذا هو الحقيقة، وإن أُطلق مجازاً على رضاع يحدُّ بما يقنع الصَّبيُّ، أو نحو ذلك، فالأحاديث وإطلاق القرآن والسُّنَّة في الرَّضاع متَّفقٌ.

وإنَّما هنا أمرٌ مشكلٌ جدًّا، حديث عائشة الذي عمل به (ش) وغيره، والجواب عنه مِنْ وجهين:

الوجه الأوَّل: مبنيٌّ على ما قرَّرناه في «الأصول» ـ وهو مذهب الحنفيَّة ـ أنَّه يُعمل بالمطلق مع وجود المقيَّد، إذ لا تنافي بينهما، وإنَّما المقيَّد فردٌ من أفراد

المطلق، كمن يقول لك: أكرم هؤلاء العشرة، ثمَّ يقول: أكرم هذا الرَّجلَ العالم منهم.

وأخرج عبد الرَّزَّاق عن ابن عمر أنَّه بلغه عن ابن الزُّبير أنَّه يُؤْثِرُ عن عائشة في الرَّضاعة: لا يحرم منها دون سبع رضعات. قال: الله خيرٌ مِنْ عائشة، قال الله: ﴿وأَخَوَاتُكُم منَ الرَّضاعة﴾ [النساء: ٢٣]، ولم يقل: رضعة ولا رضعتين.

الـوجه الثَّاني: أنَّ الحديث له علَّةٌ تمنع ظنَّ صدقه، وهو أن ينزل قرآنٌ يُتلى، ثمَّ يُنسخ ذلك المتلوّ بقرآنٍ ويُتلى إلى أن مات رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم وهو يُتلى، ولا يروي ذلك أحدٌ مِنْ جمهور يحيل العقل غفلتهم عن ذلك، أو سكوتهم عن روايته مع كثرتهم ربما يناهزون مئة ألف، ويبلغ حُفَّاظهم عدداً جمًّاً، إذاً لجوَّزنا ضياع كثير من عمد الشَّريعة.

ولا يعـارض هذا بمثـل خبـر فاطمة بنت قيس، فإنَّه ممَّا يشذُّ به الواحد والاثنان بخلاف القرآن الذي فيه ناسخ ومنسوخ، ومات رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم وهو يُتلى.

وأعجب مِنْ ذلك إسناد فواته وضياعه، وعدم معرفة النَّاس له؛ لأنَّه أكله الـدَّاجن، وهـل كان اعتماد النَّاس هُناك على ما كتب في الأوراق؟ إنَّما كان عمدتهم حفظ الصُّدور، بل هو آيات بيِّنات في صدور الذين أُوتوا العلم. ولذا لم يلتفت سادات القُرَّاء إلى مصحف عثمان، فضلاً عمَّا هو أخفى منه: عن عبدالله بن عمرو، وقال: قال رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «خذوا القرآن مِنْ أربعة: مِنْ ابن أم عبد ـ فبدأ به ـ ومعاذ بن جبل، وأُبيٍّ بن كعب، وسالم مولى أبي حذيفة». رواه البخاري ومسلم وأحمد والترمذي، وصحَّحه. وورد فيهم غير ذلك.

فالشُّـذوذ عنهم وعن سائـر المسلمين بقرآن فيه ناسخ ومنسوخ، وبموت رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم وهو يُتلى، ثمَّ ينزع مِنْ صدور التَّالين لأكل الدَّاجن ورقة هو مكتوب فيها. إن لم يكن هذا قدحاً في صدق ذلك الحديث،

فما الذي يقدح؟ وأيُّ عقل يسعُ ذلك؟ والله أعلم بحقيقة الأمر، وكيف وقع هذا الحديث.

ولأمِّ المؤمنين ـ رضي الله عنها ـ في باب الرِّضاع مذهب أغرب مِنْ هذا، وإن كان الغرابة هنا مِنْ حيث الرِّواية، وهناك مِنْ حيث الاجتهاد، وذلك قولها برضاعة الكبير: إنَّها محرِّمة، لحديث سهلة امرأة أبي حذيفة، فأخذت به، وعمَّمت الحكم، وكان يدخل عليها بتلك الرِّضاعة.

ويعارضه أحاديث: إنَّ الرَّضاعة في الحولين، وفي الثدي ـ أي: في وقت حاجة الرَّضيع إليه، واستغنائه به، وقد حمل الحديث سائر أزواج النبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم على خصوصيَّة سالم بذلك، وأقوى ما يبيِّن الخصوصيَّة أن يُقال: مباشرة الرجل لأجنبية ممنوعة قطعاً بالإجماع وغيره من الأدلَّة، وهو حكمٌ عامٌّ مستمرٌّ، فهذا أقوى مِنَ الحديث المذكور، فيتعيَّن صحَّة اجتهاد زوجاته المطهَّرات وخطأ اجتهادها، وإنَّما قعقع ناسٌ بتعظيم حُرمتها، فكيف يهتك حجاب رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، وأنَّها، وأنَّها، فيقال لهم: ليست معصومة، وأيُّهما أشدُّ خطراً: هذه المسألة، أم حرب عليٍّ كرَّم الله وجهه.

وقد أجاد ابن القيِّم في حكاية القعقعة برغبة، ثمَّ هداه الله للصَّواب، وحكي عن شيخه ابن تيمية أنَّه يجوز للضَّرائر كصورة واقعة سهلة، وهو مذهب ساقط لا يخفى، والله أعلم.

(٤/ ٢٦٧ س١٢) قوله: وهو أقوى مِنْ أصالة بقاء الحولين.

هذا مِن المصنِّف عملٌ بالأصل الأوَّل، وهو قول (م)، ومقتضى ما مرَّ عن الهادي العمل بالأصل الثَّاني، فيقتضي التَّحريم هنا. ولعلَّ المصنِّف أراد هذا المحلَّ بخصوصه، ويحتمل أنَّه اختار مذهب (م)، والأوَّل أقرب، ولا أدري ما وجهه.

فصـــل[1]
ويقتضي تحريم الأم

مِنَ الضَّـوابط الحسنـة هنـا قول بعضهم ـ على ذهني أنَّـه المقـرىء إسماعيل ـ: أقارب المرضعة للرَّضيع أقارب، وأقارب الرَّضيع للمرضعة أجانب.

(٤/ ٢٦٨ س٦) قوله: فيشترك الثَّلاثة.

ممَّا يدلُّ على مشاركة الآخر مطلقاً حديث[2]: «فلا يسقي ماءه زرع غيره»، وحديث: «كيف يستعبده وهو يغذو سمعه وبصره»، فدلَّ على أنَّ للماء أثراً في حصول الغذاء.

(٤/ ٢٦٨ س١٦) قوله: وتثبت البُنُوَّة للرَّجل فقط.

يقـال على هذا ما ثبت للمجتمع ثبت لأجزائه، لأنَّه قد وصل ولو بإعانة مثله، ولا دليل على أنَّه لا بُدَّ مِنْ وصوله منفرداً.

وهـذا جارٍ في كلِّ مؤثِّرٍ مركَّبٍ مِنْ أجزاء كضربتين كلٌّ منهما غير قاتلة، ويحصل الموت بمجموعهما، فإنَّه يُحْكم بالجناية على الاثنين، قصاصاً أو ديَةً.

(٤/ ٢٦٨ س١٩) قوله: وما حَرُمَ بالنَّسبِ حَرُمَ بالرَّضاع ولو لمصاهرة[3].

قال ابن القيِّم في «الهدي النبوي»: وهل يحرم نظير المصاهرة بالرَّضاع، فيحرم عليه أم امرأته مِنَ الرَّضاعة، وبنتها مِنَ الرَّضاعة، وامرأة ابنه مِنَ الرَّضاعة، ويحـرم الجمـع بين الأختين مِنَ الرَّضاعة، وبين المرأة وعمَّتها، وبينها وبين خالتهـا مِنَ الـرَّضـاعـة، فحرَّمت الأئمة الأربعة وأتباعهم، وتوقف فيه شيخنا

---

(١) ٤/ ٢٦٨.
(٢) ساقطة من (أ).
(٣) في «البحر»: بمصاهرة.

ـ يعني: أبا العبّاس ابن تيميّة ـ، وقال: إن كان قد قال أحدٌ بعدم التّحريم، فهو أقوى.
العبّاس ابن تيميّة، وقال: إن كان قد قال أحدٌ بعدم التّحريم، فهو أقوى.

قال المحرِّمون: تحريم هذا يدخل في قوله صلّى الله عليه وآله وسلّم: «يحرُم مِنَ الرَّضاع ما يحرُمُ مِنَ النَّسب»، فأجرى الرَّضاعة مجرى النَّسب، وشبَّهها به، فثبت تنزيل ولد الرَّضاعة وأبي الرَّضاعة منزلة ولد النَّسب وأبيه، فما ثبت للنَّسب مِنَ التَّحريم، ثبت للرضاعة، فإذا حرُمت امرأة الأب والابن، وأم المرأة، وبنتها مِنَ النَّسب، حرمن بالرَّضاع، وإذا حَرُم الجمع بين أُختي النَّسب، حَرُم بين أُختي الرَّضاعة، هذا تقرير احتجاجهم على التَّحريم. قال شيخ الإسلام: الله سبحانه حرَّم سبعاً بالنَّسب، وسبعاً بالصِّهْر، كذا قال ابن عبَّاس وسبعاً بالصِّهر. قال: ومعلومٌ أنَّ تحريم الرَّضاعة لا يسمَّى صِهْراً، وإنَّما يحرُم منه ما يحرُم مِنَ النَّسب، والنبي صلّى الله عليه وآله وسلّم قال: «يحرُم مِنَ الرَّضاعة ما يحرُمُ مِنَ الولادة»، وفي رواية «ما يحرم من النَّسب»، ولم يقل: وما يحرُم بالمصاهرة، ولا ذكره الله سبحانه في كتابه كما ذكر تحريم الصِّهر، ولا ذكر تحريم الجمع في الرَّضاع كما ذكره في النَّسب.

والصِّهر قسيم النَّسب وشقيقه، قال تعالى: ﴿**وَهُوَ الَّذي خَلَقَ مِنَ الماء بَشَراً فَجَعَلَهُ نَسَباً وصِهْراً**﴾ [الفرقان: ٥٤]، فالعلاقة بين النَّاس بالنَّسب والصِّهر، وهما سببا التَّحريم، والرَّضاع فرعٌ على النَّسب، ولا تعقل المصاهرة إلَّا بين الأنساب، والله تعالى إنَّما حرَّم الجمع بين الأُختين، وبين المرأة وعمَّتها، وبينها وبين خالتها؛ لئلَّا يفضي إلى قطيعة الرَّحم المحرَّمة. ومعلومٌ أنَّ الأختين مِنَ الرَّضاع ليس بينهما رحم محرَّمة في غير النِّكاح، ولا رتَّب على ما بينهما مِنْ أُخوَّة الرَّضاع حكمٌ واحدٌ قط غير تحريم إحداهما على الأُخرى، فلا يعتق عليه بالملك، ولا يرثه، ولا يستحقُّ النَّفقة عليه، ولا يثبت عليه ولاية النِّكاح ولا الموت، ولا يعقل عنه، ولا يدخل في الوصيَّة والوقف على أقاربه وذوي رحمه، ولا يحرم التَّفريق بني الأُم وولدها الصَّغير مِنَ الرَّضاعة، ويحرُم مِنَ النَّسب، والتَّفريق بينهما في الملك[1] كالجمع بينهما في النِّكاح سواء، ولو ملك شيئاً مِنَ

(١) ساقطة من (أ).

المحرَّمات بالرَّضاع، لم يعتق عليه بالملك، وإذا حُرِّمت على الرَّجل أمُّه وبنته وأُخته وعمَّته وخالته مِنَ الرَّضاعة، لم يلزم أن تحرم عليه أمُّ امرأته الَّتي أرضعت امرأته، فإنَّه لا نسبَ بينه وبينها، ولا مصاهرة، ولا رضاع. والرَّضاعة إذا جُعِلَتْ كالنَّسب في حكم، لم يلزم أن تكون مثله في كلِّ حكم، بل ما افترقا فيه مِنَ الأحكام أضعاف ما اجتمعا فيه. وقد ثبت جواز الجمع بين اللَّتين بينهما مصاهرة محرِّمة، كما جمع عبد الله بن جعفر بين امرأة عليٍّ وابنته مِنْ غيرها، وإن كان بينهما تحريم يمنع جواز نكاح أحدهما للآخر لو كان ذكراً، فهذا نظير الأختين مِنَ الرَّضاعة سواء؛ لأنَّ سبب تحريم النِّكاح بينهما في أنفسهما ليس بينهما وبين الأجنبي منهما الَّذي لا رضاع بينه وبينهما ولا صهر.

انتهى بلفظه؛ وقبله وبعده زيادات، وذكر هذا في باب الرَّضاع، وقد ذكر البحث في باب محرَّمات النِّكاح، وقد حرَّرنا زبدة هذا البحث في «الأبحاث المسدَّدة».

(٤/ ٢٦٩ س١) قوله: إذ يعمل بالظَّنِّ في النِّكاح.

إنَّما يعمل بذلك الزَّوجان؛ لأنَّهما متعبَّدان بالظَّنِّ في حقِّ أنفسهما، أمَّا القاضي، فليس له العمل بظنِّه، إنَّما يعمل بالشَّهادة أو الإقرار، فكلام المصنِّف مجملٌ لا بدَّ فيه مِنْ هٰذا التفصيل، وقد وقع لهم نحو ذلك كثيراً، وقد نبَّهنا عليه مِراراً، فليُحفظ، والله الهادي.

(٤/ ٢٦٩ س٨) قوله: إذ صارت أُمَّاً لمن كانت زوجته.

ومثل هٰذا قوله بعدُ: ولو فسخت زوجها الصَّغير... إلخ، وقد قوَّاه المصنِّف.

وحاصله أنَّ ما حَرُمَ الابتداء به، حَرُمَ الاستمرار عليه، وهو الوجه فيما لو أرضعت امرأة بلبن رجلٍ صغيراً قد تزوَّجته امرأة، لم يكن لها أن تتزوَّج بأبيه من الرَّضاعة، وإن كانت المرضعة تحته، انفسخت، وهي التي خالف فيها «الأحكام»، والمزني، والحدَّاد.

وقول المصنِّف فيها: إذ المراد بـ ﴿حلائل أبنائكم﴾ من استقرَّ نكاحها

ممنوع، إذ الفسخ وبينونة الطَّلاق سواء، وإن جعل كلّ بينونة قاطعة للتَّحريم، فقد أبعد، ألا ترى أنَّ النِّكاح قبل الفسخ يقتضي التَّحريم المؤبَّد، فما الذي أزال التَّأبيد؟ ألا ترى أنَّه يحرم على المرأة كلّ أبٍ لزوجها أعمّ مِنْ أن يكون موجوداً في الحال، أم قد صار أباً بعد؟ وكذلك سائر الأمثلة.

(٤/ ٢٦٩ س١٨) قوله: ولا مدخوله.

هو عطفٌ على غير مسمًّىً لها.

(٤/ ٢٧١ س١٢) قوله: قلت: والمراد: إن ظنَّ صدقها.

في بعض الرِّوايات أنَّه قال: «وأظنُّها كاذبة»، وأنَّه أرسل الزَّوج إلى أهلها، فقالوا: ما علمنا بذلك. والأظهر أن يقال: هذا مِنْ باب الخبر، ويجب العمل بخبر الواحد في الدِّيانات إيجاباً، كهلال رمضان وذي الحجَّة على الصَّحيح، وتحريماً ككون الماء متنجِّساً، وأنَّ العصير صار خمراً، ونحو ذلك، ما لم يعرض للخبر علَّةٌ تمنع ظنَّ الصِّدق، والله أعلم.

(٤/ ٢٧٠ س١٧) قوله: أصحهما وجوب التَّفصيل.

لا وجه لإيجاب التَّفصيل؛ لأنَّه إذا كان يعرف وجه الشَّهادة ومعنى المحرم، فهو عدلٌ مقبولٌ، وإلَّا فليس بعدلٍ، حيث يشهد بما لا يعرف. والاحتياط لا يقتضي إيجاب التَّفصيل.

كتـــاب النَّفقـــات

(٤/ ٢٧٥ س٣) قوله: وإن بقيت بعد مضيِّ المعتاد، لم يحتسبها.

للزَّوْج في توسيعها على نفسها حسبما أعطاها حقٌ، فليس لها أن تُقَتِّرَ تقتيراً ينقص بدنها أو زينتها، فإن كان مجرَّد صيانة لا تخلُّ بالمقصود، احتسبها؛ لأنَّها كسوتها بالمعروف؛ والصِّيانةُ مقصودة في الشَّرع، فإنَّما وفَّت بما يجبُ عليها، فيكـون ذلك القدر هو الواجب عليه، وينبغي أن تكون هي المعيار والمرجع لغيرها مِنْ أشباه المبذِّرين، لا أنْ يرجع بها إليهم، وكذلك الكلام في النَّفقةِ.

والحـاصـلُ: إنْ قتـرت، منعها الزَّوج ويحتسبها؛ لأنَّ الباقي عين ماله، وتقتيرها كالإسقاط لحقِّها في ذلك القدر، وإنْ أسرفت، لم يجب عليه تعويض ما أسـرفت؛ إذ الإسـراف كالإتـلاف المتعمَّد، وإن اقتصدت وكان بين ذلك قَواماً، فهو مُرادُ الشَّارع منها، فأنَّى تستحقُّ الزِّيادة؟.

(٤/ ٢٧٦ س١٦) قوله: وإذا بطل العوض، بطل المعوض.

لو سلِّم لهم ذلك، لزمهم لو تعذر العشاء وماله واصل إليه الصُّبح أن تفسخ.

فإن قالوا: إنَّما تبطلُ تلك اللَّيلة بقدر الفائت.

قلنا: هو قول مَنْ قال: يُحال بينهما بلا طلاقٍ. وكلُّ ما تعلَّقوا به لا يقابل قوله تعالى: ﴿لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إلَّا ما آتَاهَا﴾ [الطَّلاق: ٧]، فإذا لم يَجِدْ ما يُؤتيهـا في الحـالـة الـرَّاهنـة، لم يُكَلِّفْـهُ اللهُ، وحقُّـه عليها ثابتٌ لتمكُّنها منه كالعكس، فإنَّها لا تسقط نفقتها في المرضِ وإن طال، ولا يفسخ به، ولا يُقاس على العيوب المخصوصة، فكذلك هذا، والإمساك بالمعروف فيما استطاعوا،

ولم يُؤمر بالتَّفريق، إنَّما المعنى لكم مندوحة عن المضارَّة حيث ساءت أخلاق الزَّوجين، وهو التَّسريح، مثلما جاء في المماليك، وبيعوا، و«لا تُعَذِّبوا خَلْقَ اللهِ». المعنى: إذا كَثُرَ شِقَاقُكُمْ معهم، فلكم عن الضَّرب المتجاوز للأدب مندوحة، وكذا هذا، إذا لم تحسن معاشرتكم، فلكم عن سوء العشرة مندوحة هي التَّسريح، وهٰذا إرشاد إلى الأَوْلى، لا أمرٍ حتمٍ بالفراق والبيع؛ ألا ترى أنَّه لا يتعيَّن عليه ذٰلك لتمكُّنه مِنْ حُسْنِ العشرة، ولا نُسَلِّمَ أنَّ المُعسر إذا أحسن عِشْـرَتَهُ فيما قدر عليه أنَّه ليس بمُمْسِكٍ بالمعروف لعدم قُدرته على بعض ما يجب على القادر، وليس في السُّنَّة ما يُقاوم ما ذكرنا.

والحديث الذي ذكره المصنِّف، لا نكتفي بما يكتفي به المصنِّف مِنْ مجرَّد ذِكْرِ حديثٍ، بل لا بُدَّ مِنْ ثبوته، مع أنَّ رَفْعَهُ وَهْمٌ، إنَّما هو مِنْ كلام ابن المسيَّب كما بيَّنَه ابن القطَّان وغيره، وقرَّر ذلك في «التَّلخيص». وقد أفاد ذلك صورة ما ذكـره المُخَرِّجُ رحمه الله. ويقابله ما أخرجه الدَّارقطني، والبيهقيُّ في «سُنَنِه» والدَّيلمي مِنْ حديث المغيرة مرفوعاً: «امرأة المفقود امرأته حتَّى يأتيَها البيانُ».

(٤/ ٢٧٦ س١٧) قوله: قلت: وهو قويٌّ.

لا شكَّ في قوَّته. وأمَّا قوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «أنْفِقْهُ على وَلَدِكَ» فبـاعتبـار الغـالب؛ ألا ترى إلى قولـه في الحديث: «ويقولُ ولدك: إلى مَنْ تَكِلُني؟» فإنَّ الغنيّ يُقال له أكِلُكَ إلى ما أعطاكَ اللهُ مِن المال.

(٤/ ٢٧٨ س١) قوله: إذ لا يعيش مِنْ دونه.

هكذا في كتب الزَّيدية، ولا أصلَ لهذا المعنى، ولعلَّ أصله كلمة صدرت عن بعض النِّسوان، فوقعت في صدرٍ سليم، وقلَّد الآخرُ الأوَّل، كما ترى في أحوال معلِّمي الطَّواف في مكَّة ينتخبون ألفاظاً ومعاني يتوصَّلون بها إلى غرر الوافد، وتواصوا على ذلك، فيقول مَنْ لم يعرفهم: هم أهل مكَّة أعرف بذلك، حتَّى استند بعضُ أهلِ المناسكِ في مُصَنَّفاتهم إلى شيءٍ مِنْ ذلك. وكنتُ في ابتداء الطَّلب أقول لهم: هذا يدفع المعلومَ وقوعه، فكم امرأة تموت قبل إرضاع ولدها، ويعيش، فلمَّا جاوَرْنَا بمكَّة، إذا نساؤها لا يكادُ يُوجَدُ فيهنَّ اللَّبنُ عَقِبَ الوِلادة، وإنَّما يعدون مرضعةً لأيَّامٍ، فيرضع مِنْ أيِّ لبن حتَّى ينشأ لأمِّهِ لبنٌ بعد

ثلاث وأكثر. وأشراف مكّة أوَّل ما يُولد لهم، تكون البدويَّة أو مملوكة حاضرةٌ تخرجه البادية، وكذلك كثيرٌ مِنَ المُترفات يتحامَيْنَ أن يُرْضِعْنَ أولادَهُنَّ تَتَرُّفاً وترفُّعاً عن مقاربة الأوساخ.

(٤/ ٢٧٨ س٨) قوله: «أبو ثور» بل تعين؛ إذ قوله تعالى: ﴿يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ﴾.

كأنَّه لم يكن يقرأ سورة الطَّلاق، ولعلَّه يقدر، فإنْ عصت أمّه ولم تمتثل الأمر، أو لم تنصفوها، فسترضع له أخرى، مثلما أمر سبحانه بِحُسْنِ العِشْرَةِ، ثمَّ قال: ﴿وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللهُ كُلًّا مِنْ سَعَتِهِ﴾ [النساء: ١٣٠].

(٤/ ٢٧٨ س١٤) قوله: قلنا طلبه إيَّاه رضا بإسقاط الخدمة تلك الحال.

أحسن منه أن يقال: دخوله في الاستئجار وهو يعلم أنَّ عليها حقّاً متقرَّراً له رضي بازدحام حقيه، فيقدِّم فيهما ويؤخر بحسب اختياره، ونظيره الاستئجار مع العلم بخروج مقدار تأدية الصَّلاة، ونحو ذلك.

(٤/ ٢٧٨ س١٥) قوله: نقله إلى مثلها تربية.

حاصله ليس له نقله عنها إلَّا لمرجِّحٍ عائدٍ إلى الصَّبيِّ أو الأب.

(٤/ ٢٨٠ س٣) قوله: يرثه بالنَّسب.

هذه العبارة تحتمل أنَّ المراد شأنه أن يرثه، وإن لم يرثه في الحال لوجود مسقطٍ، فتلزم على هذا لِلجدِّ مع وجوب الأب، ولولد الولد مع وجود الولد، ونحو ذلك. وهذا هو الموافق للإيصاء بصلة الأرحام، الأقرب فالأقرب على الإطلاق، وكذلك لذوي الأرحام مع ذوي الفرائض والعصبات.

الاحتمال الثَّاني: أن يرثه في الحال، فلو منع منه أقرب منه، لم تجب نفقته، وهذا مقتضى الاحتجاج بقوله تعالى: ﴿وَعَلَى الوَارِثِ مِثْلُ ذلكَ﴾ [البقرة: ٢٣٣]؛ فإنَّ المراد بالآية: الوارث في الحال، وصرَّح بذلك في «الغيث» حيث قال: فيجب عليه نفقته على قدر إرثه إذا لم يسقطه وارث آخر.

هذا وحجج المخالفين في هذه المسألة ضعيفة جدًّاً؛ إذ لم يمنع أحدها ما خرج عنه.

(٤/ ٢٨١ س٣) قوله: إذ لا يسمَّى مَنْ دونه مُوسراً.

يقال: إنَّما وقع لفظ «الموسر» في عباراتكم، لا في الكتاب، ولا في السُّنَّة، فلا يُعَلَّق الحكم بهذا اللَّفظ. نعم، قريب مِنْ معناه: «لا صدقة إلَّا عن ظهر غِنًى» لكن الظَّاهر غنيٌّ عن تلك الصَّدقة، فالذي له قوت يوم وليلة مثلًا إذا تصدَّق بلقمةٍ، كانت عن ظهر غِنًى، أي: عن كفاية عن تلك الصَّدقة، لا الغنى المطلق الذي يقابل الفقر، والله أعلم.

والحاصل أنَّ الصَّدقةَ والصِّلةَ أمرٌ نسبيٌّ يعيِّنه العرف، وإلَّا فالأخذ بقول (ي ش) في مثل فقير يكفيه درهم، وله قريب لا يكفيه إلَّا مئة درهم أو أكثر، لا يلزم الفقير أن يجتحف ما عنده جميعاً، مثل هذا غير مَأْنُوسٍ في التَّكاليف، وغريبٌ في المعقول، لا يقبل مثله إلَّا بنصٍّ صريح.

إلَّا أنَّ هذا المثال من الفرضِيَّات النَّادرة الَّتي لا يُدار عليها الأحكام، ولكن لا يُستدلُّ لهذا المذهب بصدقة الفطر، فإنَّها تجبُ على مَنْ يملك قوت يومٍ وليلةٍ كما اخترناه هناك، ونفقة القريب المحتاج آكدُ منها؛ لأنَّها صدقةٌ وصلةُ رحمٍ، وحقُّ آدميٍّ، والله أعلم.

(٤/ ٢٨١ س٦) قوله: لا ينتقل الملك إلَّا بحكم أو تراضٍ.

يقال: بحثنا ما الواجب، وما فرض المفتي، وإنَّما يحتاج إلى التَّراضي والحكم بعد تقرُّر ذلك.

(٤/ ٢٨١ س٧) قوله: بل هذا قول (م).

الظَّاهر أنَّ (ي) أراد أنَّ مَنْ بلغ فقره إلى هذا الحدِّ فهو مجمع على وجوب إنفاقه، أمَّا مَنْ هو أقلُّ حاجة منه، كمن يملك دون مئة دينار تقريباً على قول (هـ)، أو مَنْ لا تجبُ عليه الزَّكاة، وإنْ ملكَ كثيراً، أو مَنْ ليس له فضلة على

قوت شهرٍ له، وللأخصّ به، أو مَنْ يُسمَّى فقيراً على حسب الأقوال التي مضت في تفسير المُعْسِر، أو مَنْ لا يجدُ قوت عشر كما يأتي قريباً للمصنِّف، ففيه خلاف، فعند (م ش): لا واسطة بين الموسر الذي يجب عليه الإنفاق، والمعسر الذي يجب إنفاقه، وكذا عند (ز). وأمَّا عند المصنِّف ومَنْ معه، فتلزم الواسطة، وهو مَنْ لا يجب أن ينفق، ولا عليه إنفاق.

(٤/ ٢٨١ س١٠) قوله: وتلزم للصَّحيح.

يقوِّي مذهب (ش) قياس الإنفاق على الزَّكاة، وقد قال صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «لا حظَّ فيها لغنيٍّ، ولا لذي مِرَّةٍ سَوِيٍّ».

(٤/ ٢٨١ س١٣) قوله: وفيه نظرٌ.

كان وجهه أنَّ الخفارة لا تعمُّ، والأعراف أيضاً تختلف. ألا ترى إلى رعيِ بنات شُعيب عليه الصَّلاة والسَّلام، وكذلك الحرَف لا يعمُّها عدم الخفارة، كالمغزل والخياطة.

فصــــل
وتجب نفقة المملوك

(٤/ ٢٨٢ س٩) قوله: وتقدر بالكفاية.

هذا هو «المعروف» الَّذي أُمرنا به، فإنَّه قد يكون التَّفاوت كثيراً، فلو كان الغالب رغيفين، وله عبدان: أحدهما يكفيه رغيفٌ، والآخر لا يكفيه إلَّا أربعة، فلو أعطاهما الغالب غير ناظرٍ إلى حالهما ـ كما حكاه المصنِّف عن (صش) ـ لزم أن يحرم أحدهما نصف كفايته، فيضرّه، وأن يستفضل الآخر مثل كفايته، ولا وجه لاستحقاقه إيَّاها.

(٤/ ٢٨٣ س١٠) قوله: لقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «اطلعتُ يومَ أُسريَ بي».

لا يقـال: إنَّما عُذِّبت بحبسها حتَّى ماتت، فلو تركتها تأكل من خشاش الأرض، لم تأثم. قلنـا: وكذلك البهيمة، إمَّا أن يحبسها ويطعمها، وإمَّا أن يرسلها حيث تجدُ ما تأكل من صيدٍ وحبٍّ - كفي الطَّير -، أو حشيش، وعليه أيضاً هداية ما لا يهتدي لصالحه منها، كالَّتي في الحضر، والمواضع التي لا رعي فيها

بــــاب: والحضــــانة

(٤/ ٢٨٥ س٤) قوله: قلنا: لعدم الخلية.

أظهـر منـه لعدم المنازع المستحق؛ إذ لـم ينقل، إذ دعوى عدم الخلية يحتاج إلى نقل، والفرق بين المسألتين أنَّ الأصل عدم المنازع، وليس الأصل عدم الخلية، فليتأمَّل.

(٤/ ٢٨٥ س٦) قوله: بل بالبائن و[1]مُضِيِّ عدة الرَّجعيِّ.

لا شكَّ في قوَّة هذا القول، حتَّى إنَّ المصنِّفَ اختاره في «الأزهار»، مع أنَّه قول (م)، لا قول الهدويَّة الَّذين صنَّف «الأزهار» لمذهبهم، وإنَّما الغالب أن يختار فيه كلامَ (م) إذا كان تخريجاً للهادي، وقد يذكر (م) بلفظه حيث يستقوي المصنِّف مذهبه. وفي هذا الموضع أطلق بحيث يظنّ النَّاظر أنَّه قول الهدويَّه، مع أنَّه صرح في «الغيث» أنَّه خلافُ مذهب الهدوية، بل مذهبهم أنَّها لا تعود كما هُنا.

(٤/ ٢٨٥ س١٠) قوله: قلنا: فصل القياس.

ليس غير الأب يُقاس على الأب؛ للفرق الواضح.

(٤/ ٢٨٥ س١١) قوله: كفعله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في بنت أُمِّ سلمة.

الذي في كتب السِّيَر وغيرها أنَّ النبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم لمَّا أرسل إلى أُمِّ سلمـة يخطبها له، قالت: أبلغ رسول الله أنِّي امرأة مصبية، وأنِّي قد

---

(١) في «البحر»: (أو).

كبرت، وأني غيرى، وأنَّه لا أحدَ مِنْ أوليائي حاضرٌ. فقال: «أمَّا الصِّبية، فهم إلى اللهِ ورسولِهِ، وأمَّا الكِبَرُ، فقد مَسَّني ما مَسَّها، وأمَّا الغَيْرَةُ، فسأدعو اللهَ أن يُذهبها، ومـا أحدٌ مِنْ أوليائها غائب ولا حاضر إلَّا يرضى».

وإنَّما أخذها بعض الحاضرين وقت دخول رسول اللهِ صلَّى الله عليهِ وآله وسلَّم عليها. فيُنْظَر في بيان ما كان مِنْ أمرها بَعْدُ.

(٤/ ٢٨٥ س١٤) قوله: إذ قرارها فيه مستحقٌّ في الأصل.

ليس هذا التَّعليل بنافع، بل بقاعُ الأرض لكُلِّ أحدٍ على سواء إلَّا المانع، فلو كان نقلها الصَّبيُّ إلى مقرِّها مفسدة عليه، لم يكن لها ذلك، فلا فرق بين مقرِّها وغيره، إنَّما العبرة بالصَّالح للصَّبيِّ مِنْ أيِّ بقاع الأرض. والأصل عدم منعها من أي مكان، ولم يذكر ما يصلح دليلًا، فيبقى كلُّ شيءٍ على أصله.

(٤/ ٢٨٦ س١) قوله: لقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «مَنْ بَدَا فقد جَفَا».

أخرجه أحمد بلفظ «مَنْ بدا جَفا»، وأخرج أبو يعلى والضِّياء المقدسي «مَنْ بدا جفا، ومَنِ اتَّبع الصَّيد غفل».

(٤/ ٢٨٦ س٥) قوله: وللأُم الامتناع.

دليله عدم الـدَّليل على الـوجـوب، وقـوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ﴾ [الطلاق: ٦]، وقوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، فلو لم يستقلّ بالوجوب، لما استقلَّ بوجوب النَّفقة عليه.

(٤/ ٢٨٦ س٧) قوله: وللأب نقله إلى مثلها تربيه بدون ما طلبت.

ينبغي أن يُقيد ذلك حيث تطلب فوق أُجرة مثلها، وذلك لأنَّ لها حقًّا في حضانة ولدها مِنْ دون نظر إلى الأُجرة، فلا أثر لنقص الأجنبيَّة عن أُجرة المثل، بل ولا أن تبرَّع بالحضانة، ويجري هذا في كُلِّ مَنْ له حق الحضانة، وهذا أحد قولي (ش)، قال في «الغيث»: قال (ش): أحد قوليه: الأم أحقُّ بالأجرة مِنْ غيرها بغير أجرة.

(٤/ ٢٨٧ س١) قوله: فالأب أولى بالذَّكر، والأمُّ بالأنثى لما مَرَّ.

لم يمرَّ ما يحتج به، إنَّما مرَّ هذا اللفظ بعينه، نعم، قال في «الغيث»: الحجَّة أنَّه لا ولاية له على نفسه، فيرجع إلى اختياره في كونه مع أحد أبويه، كما لو كانَ محتاجاً إلى الحضانة، فبطل قول (ش). انتهى.

ثمَّ احتجَّ على تخييره بين الأم والعصبة ـ حيث تكون الأمُّ مزوَّجة ـ بفعل عليٍّ، وهـذه تلفيقـات جرى على قبـولهـا المتمذهبة، والاعتراض على هذه الجملة من وجوه:

الاعتراض الأوَّل: أنَّ المصنِّف سكت عَنِ النَّظر في الأحاديث المرفوعة إلى النَّبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في التَّخيير، واعتدَّ بما رُوِيَ عن عليٍّ مع أنَّ كلام عليٍّ اجتهادٌ منه ليس بحجَّةٍ، والمصنِّفُ ليس ممَّن يجعلُ كلامه حُجَّة، صرَّح بذلك في عدَّة مواضع من هذا الكتاب، وقد نبَّهنا على كثيرٍ منها، إنَّما الحجَّة في كلام النَّبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فإنَّه: **﴿لا يَنْطِقُ عَنِ الهَوَى إنْ هُوَ إلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾** [النجم: ٣، ٤].

الاعتراض الثَّاني: أنَّه احتجَّ بِمَا صورتُهُ معارضة الحديث، بل ردَّه بالرَّأي المحض مِنْ أنَّه لا ولاية على نفسه، فكيف يخيَّر؟.

الاعتراض الثَّالث: أنَّ هذه الحُجَّة لازمة عليه بزعمه في التَّخيير بين الأمِّ المزوَّجةِ والعصبةِ.

الاعتـراض الرَّابع: أنَّه فرَّقَ بين المحلَّين مِنْ دون فارق، ولذا لم تفرِّق الحنفيَّة، بل منعت التَّخيير أصلاً؛ لأنَّهم أُصلاءُ في الرَّأي.

الاعتراض الخامس: أنَّه شرط في التَّخيير بين الأُمِّ والعصبة أن تكون الأُم مزوَّجة، واحتجَّ على ذلكَ بخبر عمر بن ربيعة على وجه يدلُّ أنَّها ليست مزوَّجة، قال في «الغيث»: الحجَّة لنا خبر عمر بن ربيعة المخزوميِّ، قال: قُتِلَ أبي وقد غزا إلى اليمن، فجاء عمِّي، فخاصم إلى عليٍّ ومعه أخٌ لي صغيرٌ ضعيفٌ، فخيَّرني عليٌّ ثلاثاً بين أمِّي وعمِّي، فاخترت أُمِّي، فأبى عمِّي أن يرضى، فوكزه

عليٌّ وضربه بدرَّته، وقال: هذا لو بلغ خيَّرته. مع أنَّ كلام «البحر» أنَّ تخيير عليٍّ وعمرَ بين الأبوين، لا بين الأمِّ والعصبة، فلم تتَّفق الدَّعوى والبيِّنة، وإن كان الـواقع ما في «الغيث» أنَّ تخيير عليٍّ بين الأم والعمِّ، وأمَّا تخيير عمر، فبين الأبوين كما هُنا، ففي الكلام خلط.

الاعتراض السَّادس: قوله في تأويل الحديث المرفوع: يحتمل أنَّ التَّخيير لعدم الأمانة في الأب[1]، فيقال: لو كان كذلك، لرفعه إلى الأم ابتداءً، فإنَّ عدمَ الأمانة لا يقتضي التَّخيير، بل منع الأب، وقد خيَّر صلَّى الله عليه وآله وسلَّم مع كفـر الأمِّ، فضـلاً عن عدم الأمانة، ومع كون المخيَّر أنثى. أخرج أحمد والنَّسائي عن عبد الحميد بن جعفر الأنصاري، عن جدِّه أنَّ جدَّه أسلم، وأبت أمُّه أن تُسلم، فجاء بابنٍ له صغير لم يبلغ، قال: فأجلس النبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم الأبَ ههُنا، والأمَّ ههُنا، ثمَّ خيَّره، وقال: «اللَّهمَّ اهده».

وفي رواية عن عبد الحميد بن جعفر، قال: أخبرني أبي عن جدي رافع بن سنان أنَّه أسلم، وأبت امرأته أن تُسلم، فأتت النبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فقالت: ابنتي وهي فطيم أو شبهه، وقال رافع: ابنتي، فقال له صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «اقْعُد ناحية»، وقال لها: «اقعدي ناحية»، وأقْعَدَ الصَّبيَّةَ بينهما، ثمَّ قال: «ادْعُـوَاهَـا»، فمالت إلى أمِّها، فقال النَّبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم: «اللَّهُـمَّ اهدها»، فمالت إلى أبيها، فأخذها. رواه أحمد وأبو داود.

الاعتراض السَّابع: على احتجاجه بحديث عليٍّ مع اختلال دلالته، وتركه لحديث قضيَّة بنت حمزة، فإنَّ النبيَّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم لم يُخَيِّرْها بين عصبتها ـ وهم النبيُّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم وعليٌّ وجعفر ـ بل أعطاها خالتها وهي مُزوَّجة، فالأمُّ أولى؛ لأنَّ الخالة إنَّما هي مشبهة بها، وقد كان عمرُها عمرَ المميِّز؛ لأنَّ ذلك يوم الفتح، وهو في السَّنة الثَّامنة، فعمرها فوق ذلك. وفي القصَّةَ أنَّها خرجت تتبع النبيَّ صلَّى الله عاىه وآله وسلَّم عند قفوله تقول: يا عمِّ، يا عمِّ.

---

(١) ٤/٢٨٧ س٤

(٤/ ٢٨٨ س٥) قوله: لكن قُدِّمت الخالة[1] للخبر.

ليس في الخبر إلَّا تشبيهها بالأمِّ، وفي الحديث: أنَّ العمَّ أبٌ، ولا يلزم تقديمه على أمَّهات الأم، ولا شكَّ في قرب أُمَّهات الأب وحُنُوِّهنَّ فوق حُنُوِّ الخالات.

(٤/ ٢٨٨ س٥) قوله[2]: ثمَّ أمَّهات أب الأم.

هذا غلوٌّ حيث يُقَدَّمْنَ على الأخوات، والظَّاهر ما قال الإمام يحيى لبعد المسافة.

(٤/ ٢٨٨ س٢١) قوله: مبنيَّة على الحُنُوِّ.

في بعض كتب الدّواري أنَّ هذا الترتيبَ مبنيٌّ على الشَّفقة والحُنُوِّ، فلو تحقَّق زيادة ذلك في بعض مَنْ أَخَّروه، قُدِّمَ؛ إذ لم يَرِدْ نصٌّ بهذا الترتيب، ـ يعني: في غير الأمِ والأب مطلقاً والخالة على بني العمِّ، إذ الواقع كذلك، وإن كانت مقدَّمة على كثير من النِّساء، لكن بالرَّأي اعتباراً لمظنَّات الحنوِّ.

(٤/ ٢٨٩ س١) قوله: كبقيَّة الأولياء مع عضل الأقرب.

ليس هذا مذهب (م هـ)، بل تنتقل عندهما إلى مَنْ يلي العاضل، فهذه الحجَّة تخصُّ ابنَ الحدَّاد.

(٤/ ٢٨٩ س٤) قوله: ولا دليل على من عدا أمِّ الصَّبيِّ وأمَّهاتها.

أمَّا الأُمُّ، فتعمُّ لعدَّة أدلَّة مرَّت، وأمَّا أمَّهاتها، فلم يذكر لتقديمهن على الأب دليلاً إلَّا الإلحاق بالأم، وهو رأيٌ لا دليل عليه مِنْ كتاب أو سنَّة أو قياس يعتمد بشروطه، ووضوح الجامع، لا تلك التَّشبيهات البعيدة، والتخمينات الَّتي قد تكلَّمنا عليها في «الأصول والفروع» في مواضع عديدة.

---

(١) في (أ): «الأم»، والمثبت من (ب) و«البحر».
(٢) ساقطة من (أ).

(٤/ ٢٨٩ س٥) قوله: (ح) لا حقَّ للأب إلَّا مع انقطاع النِّساء.

العجب مِنْ (ح) كيف يقول هذا مع قضايا المنازعة بينه وبين الأُمِّ، وقضائه للأب مع اختيار الصَّبيِّ له، أو مع نكاح الأُمِّ، ومع أنَّ الرَّضاع عليه، وهو عمدة الحضانة.

(٤/ ٢٨٩ س٨) قوله: فتقسم الحضانة مهايأة.

قد مضى لنا أنَّ القرعة معتبرة في مواضعها، وهو حيث لا طريق إلى ما في نفس الأمر، أو لا يكون في نفس الأمر شيءٌ، كاستواء أهل الدَّرجة فيما نحن فيه، كما يقول المصنِّف: إذا استوى الصَّالحون للإمامة، قُرِعَ بينهم، ونحو ذلك.

تنبيه على ذكرٍ من تخيير النَّبيِّ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم للصَّبيِّ المميِّز، والعمل على ما اختاره تتوضَّح سائر المواضع، كقوله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم في بنت عثمان بن مظعون: «إنَّها يتيمة، وإنَّها لا تُنكح إلَّا برضاها»، ثم أُنكحت بمن رضيت به ـ وهو المغيرة ـ وانتُزعَت ممَّن لم ترضَ به، وهو عبد الله بن عمر، فاعتبر رضاها مع يتمها وصغرها، فإنَّه لا يُتْمَ بعد احتلامٍ، ولو كانت بالغة، لم يكن لذكر اليُتم معنى، ولو صحَّ الإطلاق على جهة التَّجوُّز.

ومِنْ ذلك: إسلام الصَّغير، كعليٍّ كرَّم الله وجهه، وهم إنَّما أرادوا نحو ما ذكر برفع القلم عنه، وقد بيَّنَّا أنَّ رفع القلم عنه يقتضي مسامحته فيما عليه، ولا يقتضي حرمانه حظَّه مِنَ الخير، فلذا كان الحقّ صحَّة عبادته، وثبوت الأجر، وكلُّ ما تقرب به إلى ربِّه فمقبولٌ منه، مثابٌ عليه.

والحمد للهِ الذي بنعمته تتمُّ الصَّالحات، وصلَّى اللهُ على سيِّدنا محمد وآله وسلَّم تسليماً كثيراً، طيِّباً، مباركاً فيه.

هذا آخِرُ ما رُقِمَ مِنْ هذه الحواشي ؛ لأنَّه لم يتَّفق ترتيب كتبها لمقتضياتٍ أوجبت ذلك ، وكان ذلك يوم النِّصفِ مِنْ رمضان المعظَّم ، أحد شُهور سنة ثلاثٍ ومئةٍ وألف في جبل أبي قبيس مِنْ مكَّة المُشَرَّفة لوجه البيت المعظَّم، زاده الله تشريفاً وتكريماً وتعظيماً ومهابة .

فهرس الجزء الأول

الفهرس